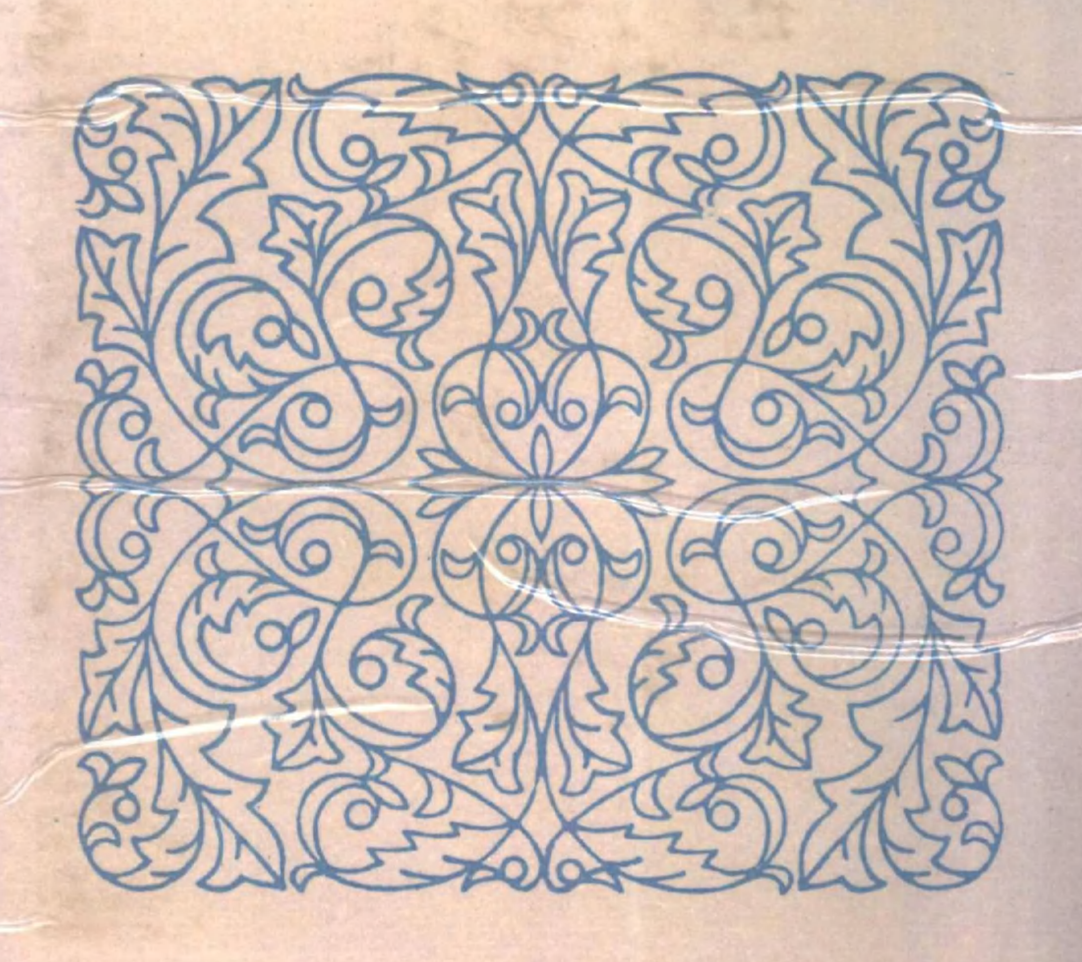
民國叢書

第四編

·59·



民國叢書

第四編

59

文學類

神話研究　黄石著

中國神話研究ABC　玄珠著

神話學ABC　謝六逸著

神話雜論　茅盾著

上海書店

神話學ABC

謝六逸著

序

對於原始民族的神話，傳說與習俗的了解，是後代人的一種義務。現代有許多哲學家與科學家，他們不斷的發現宇宙的祕密，獲了很大的成功，是不必說的；可是能有今日的成功，實間接的有賴於先民對於自然現象與人間生活的驚異與懷疑。那些說明自然現象與社會現象的先民的傳說或神話，是宇宙之謎的一管鑰匙；也是各種智識的泉源。在這種意義上，我們應該負担研究各民族的神話或傳說之義務。

我國的神話本來是片斷的，很少有人去研究，所以沒

有「神話學」(Mythology)的這種人文科學出現。在近代歐洲，神話學者與民俗學者輩出，從文化人類學；從言語學；或從社會學去探討先民的遺物，在學術界上有了莫大的貢獻；東方的日本也有一般學者注意這一類的研究，頗有成績。我國則一切均在草創，關於神話學的著作尚不多見。本書之作成，在應入手研究神話的人的需要，將神話一般的智識；近代神話學說的大略；以及研究神話的方法，簡明的敍述在這一冊裏。

本書共分四部分，別爲四章。第一章說明神話學的一般的概念；第二章說明神話的起原及特質；第三章說明神

話研究的方法；第四章則就原始神話內，列舉四種，以作比較的研究。

編者對於神話學的研究，愧無什麽創見。本書的材料，前半根據日本早稻田大學教授西村眞次氏的神話學概論；後半根據已故高木敏雄氏的比較神話學，此外更以克賴格氏的神話學入門(Clarke; A B C Guide to Mythology)爲參證。西村氏一書爲最近出版者，條理極明晰，所收材料也頗豐富，較之歐美各家所著的書；只各主一說者，對於初學更爲有用，故本書的編成，大半的動因，還是在介紹西村氏的大著。

中華民國十七年七月十八日

編者誌

目次

神話學ABC

第一章 緒論

第一節 神話學的意義

神話學這個名詞，譯自英語的「Mythology」。此字爲希臘語「Mythos」與「Logus」的複合。「Mythos」的意義，包含下列幾種：一、一個想像的故事；二、極古時代的故事或神與英雄的故事；三、如實際的歷史似的傳說着的通常故事。「Logus」則爲記述的意思。由此二語複合而成的「Mythology」，可以解釋爲：一、神話及故事的學問或知識；二、神話的蒐集或整理；三、傳說的書物等。

神話學家對於神話曾有各種的定義，施彭斯(Lewis Spence)

著神話學緒論(An Introduction to Mythology)一書，最能簡易的說明神話學的性質。關於神話學的職分，他曾經說：「神話學以研究及說明人類古代的宗教的經驗；科學的經驗之神話與傳說為他的職分。神話學將光明投射在原始宗教與原始科學的材料，方法及發達上面，其故在多數的神話，都是企圖說明物理現象(Physical Phenomena)及宗教現象(Religious Phenomena)。」

他又進一步說到神話與民間故事、傳說的關係；他說傳說學的主要的研究對象就是神話，此外雖也涉及民間故事與古談，然這些往往與神話混亂在一起，為初學者計，把他們一一加以說明，幷不是沒有意義的，因說明如次。

一、傳說(Tradition)是故事的傳承形式(Traditional Form of

Narration)，神話、民譚、與古談都包含在內。

二、神話(Myth)是神或「超自然的存在」的行爲之說明，常在原始思想的界限裏表現，神話企圖說明人類與宇宙的關係。在述說神話的人們，有重大的宗教的價值。神話又是因爲說明社會組織、習慣、環境等的特性而出現的。

三、神話學(Mythology)是包含各人種的神話組織(Mythic System)與神話的研究的科語。

四、民俗學(Folk-lore)是研究原始時代的習慣、信仰、技術的殘餘物(Survivals)的學問。

五、民間故事(Folk-tale)或民譚是有神話的起原的原始故事，或者純粹的故事，及富於美的價值的原始故事。

六、古談(Legend)是關於實在的場所、實在的人物之傳

述着的故事。

通觀以上所論，可知施彭斯氏是從廣義方面解釋神話學，下了「傳說的科學」(Science of Tradition)般的定義。若就狹義說，則神話學是包含神話組織，神話研究的學問，他的近代的意義甚廣，可以將他視爲研究那包含在「傳說」這一個科語裏面的學問。(傳說包括神話、民俗、民間故事、古談等。)

第二節 神話學的進步

神話學發達到今日的狀態，費了二十幾世紀的長時期，在一切文化科學之中，是具有最古歷史的一種。他的發生與成長的過程，與人類的心的發展的過程成正比例，給予後世的人以極深的興味與暗示。現以施彭斯(Spence)，克賴克(H.

A. Clarke)，闌(A. Lang)，泰婁(E. B. Tylor)諸氏之說爲主，略說神話學進步的歷史。

（一）古代神話學　對於神話加以最早的批判的，是希臘的舌洛法(Xenophanes)，他是紀元五四〇—五〇〇年時（？）的人，生於依俄尼亞(Ionia)，曾流轉至西西里，後住於南意大利的耶勒亞(Elea)。他對於當時流行的關於諸神的神話的觀念，加以否定。他說：「神僅有一個，此神是諸神與人類間之最偉大者，他的身與心都是不朽的，對於一切，他無所不通，無所不思，無所不聞。」又論斷說：「人把這樣的神想像和自己一樣，生而有聲音體貌，例如叫虹做依尼斯（Iris)，然此不過是一片雲罷了。他又說將神形視爲人的人態神話(Anthropomorphic Myths)，是古人的寓言。因此之故，可以

視舌洛法爲寓意說(Allegorical Theory)的開山祖。

紀元前六百年時的德阿格(Theagenes)，他也將一切的神話視爲寓言，他說希臘神話裏的阿波洛(Apollo)赫尼俄斯(Helios)，赫費斯達(Hephaestus)諸神，是各種形態的火，希拉(Hera)是氣，波色登(Poseidon)是水，阿爾德米司(Artemis)是月，其他諸神，是道德或智慧的擬人化。因此他的神話說在別一方面，可以稱之爲擬人說(Personification)。

此外如亞里斯多德(Aristotles)以神話爲古人的哲學的思索之表現；普魯打哥(Plutarchos)則以神話爲由假托的形而上的敍述，二者可以稱爲哲學說(Philosophical Theory)。

紀元前四百年時，有友赫麥洛(Euhemerus)倡導一種歷史說(Historical Theory)，他視神話爲假托的歷史，神雖是人，因

爲時間的經過與後世的空想，將他的姿態莊嚴化，遂變成神了。簡言之，諸神就是由後人將他們神格化了的偉人。這種學說，經友紐斯(Eunius)的倡導，在古代羅馬更成爲通俗化。如友赫麥洛晚年的弟子勒克婁(Le Clerc)，則唱神話史實說，他說希臘神話是由古代的商人與航海者的日記編纂而成的。

到了基督教興起以後，世人嫌怨希臘神話的不合理，非道德的，便施以寓意式的註釋，起了使希臘神話正義化的運動。試舉一例，如初期基督教的教父聖奧古斯丁(Saint Augustinus 354-400)，他曾經從友赫麥洛的方法，修飾了希臘神話。

(二)中世的神話學　在中世紀，沒有產生值得注意的神話批評，那時的通俗的信仰，大家以爲古代的諸神與女神都是惡魔生的；至少是因爲基督教的出現，才叫他們趕退到

地獄裏去，他們是一種異教的偶像。這種考察，由一般的僧侶支持着，試看中世的唐禾色(Tannhauser)的傳說，便可知道。

在文藝復興期以前，古典的研究已有，其時希臘、羅馬諸神，常與異教國的諸神混亂在一起，甚至於視他們與謨罕默德那樣的宗教家同樣。

(三)十八世紀的神話學　到了十八世紀末，從科學方面作神話研究的傾向還沒有發生，雖然在十七世紀到十八世紀初葉時，寫希臘、羅馬神話的輪廓的書已漸次出版，但批評的精神完全缺乏。到了後來，批評的精神，漸次興起，有普洛斯(De Brosses 1709-1777)在一七六〇年出版了關於埃及宗教的一種論文，述古代埃及宗教裏的顯著的動物崇拜，尙殘留

在近代黑種人間所有的宗教的行事裏。一七四二年有拉弗安氏(Lafitau)，主張殘留於希臘神話裏的野蠻要素，曾發現於北非洲的印度族裏。他們雖把近世的科學方法應用於神話的研究；但是其餘的人依然用舊來的方法。如班尼爾(Abbe Banier)者，將一切神話的研究，放在一個歷史的基礎上。布萊揚(Bryant)在一七七四年公表古代神話的解剖(A New System on an Analysis of Ancient Mythology)，在聖書之中，尋出神話的資源。可以注目的是謝林氏(F. Schelling)，他首先說明國家的發達與神話的構成之間，是有關係的。克洛色氏(Creuzer)在象徵與神話學(Symbolik und Mythologie)裏說明神話是僧侶的學校，在象徵的形式裏，傳承而來的，此種秘密的智慧，從東洋來到希臘，變成了神話，所以在神話之中，古代的智識，變

作寓意的形式而包含在裏面。此外較此二氏更可注目的。是繆勒氏（K. O. Muller）的神話學序論（Prolegomena zu einer wissenschaftlicher Mythologie）。他主張說明神話，非說明其起源不可；主張實際的原始的神話與詩人，哲學家所牽強附會的神話是有差異的；將神話的材料返於原來的要素，非依從一種方則去研究不可。這種主張，恐怕要推爲眞實地將神話作科學的研究的最早的了。這種最初的嘗試，的確是值得贊賞的。

（四）言語學派（Philological School） 從十九世紀到二十世紀，神話學有了長足的進步，出現於其間的許多學者，互相論難攻擊，一時呈現出盛茂的形狀。現在簡單敘述各派的主張與特徵。

第一、可以注目的是言語學派，這派最初是試作言語的

比較研究而成功了的，結果對於神話的研究起了興味，遂至以言語學的方法去說明神話的現象。馬克斯．繆勒教授(Marx Muller 1823-1900)就是他們的指導者。他在二十三歲時從德國到牛津，從事翻譯印度古代的宗教書籍，因為他的學力、精力與修養的廣汎，在英國學術界，佔了優越的地位。他的深邃的言語學的比較研究，漸次引導他到神話的世界。言語本為思想的鑰，而神話組織本為思想的一形式，當然非由言語去規定不可；他主張神話是「語言的疾病」(A disease of language)。關於他的神話學說，可看他的大著：—對於神話學的貢獻，(Contribution to the Science of Mythology)（一八九七年版），馬克斯．繆勒論文集(Collected Works of F. Marx Muller 一八九九年版）及自然宗教(Natural Religion)第一卷。

據繆勒氏之說，神話的起源，應該是人類的直覺或本能佔了勢力，而抽象的思想還未可知的一種階段，所以神話的用語常先於神話的思想。神話構成裏的言語的特性，就是語彙的性(Gender)，一語多義 (Polynymy)，多語一義(Synonymy)，詩的隱喻（Metaphor）等。神話須由言語始可了解，可是僅由言語，沒有可以了解的理由。總括繆勒學派對於神話學的意見來看，神話是語言的疾病。

繆勒并非應用比較言語學於神話研究的第一人，在他以前還有赫爾曼(G. Herman)及其他學者，他們想由語原去說明神話；可是只集中精力於希臘語，沒有得到所預期的結果。在比較言語學上置了基礎，開用語言研究神話之道的，乃是弗郞士・波伯（Franz Bopp 1791—1867），他同他的親近的人，假

定印度日耳曼語的語族，利用他來解釋繆勒氏的神話現象。試舉一例，他比較宙斯(Zeus)即周比特(Jupiter)之名，作成下列的公式。

(Diaush Pitar=Zeus Pater=Jupiter=Tyr.)

據他之說，梵語的「Diaush Pitear」與希臘語的「Zeus Pater」，與拉丁語的「Jupiter」。及古代條德尼語的「Tyr」是同一的，他這樣的把語原研究應用於神話學，他受當時學者的激烈的酷評，經了多次的辯論與答辯。

即在言語學派之間，關於神話與神話上的人物，也顯出了不同的意見，於是就生出了三派意見。一是太陽神派(Solar School)，此派的支配者爲繆勒，他以爲神話、民譚、故事無論那一種，都是太陽神的表現，以神話爲太陽中心。熱心袒

述這派學說的，有柯克斯(Sir George Wcox 1827—1903)，在他所著的神話學及民俗學緒論裏，他力說太陽神話的普遍。他集成世界的神話及故事，在他們嘗試科學的研究這一點上，對於神話學帶來了多大的貢獻。二是氣象學派(Meteorological School)，此派主張一切神話裏，雷電的現象很多。例如龍神與其他魔神，將善神與公主幽閉在天岩戶裏，此時有一英雄之神出現斬殺他們救出公主，這一段故事，就是說黑暗恐怖的雷雲擁蔽了日光，遂有神出現，拂掃雲霧。這氣象學派的首領就是肯氏(Kuhn 1812—1881)與達麥司德氏(Darmesteter 1849—1894)。

（五）人類學派（Anthropological School）與言語學派對立的，是人類學派。這一派頗有佔優勝之勢。人類學派的神話學者在神話之中。尋見了粗野無感覺的要素，這要素，乃是

野蠻的原始的社會裏遇見的，如果在有教養的文明民衆裏尋見了這種要素，那麼必定是從野蠻時代所受的遺產——即是，可以看做原始信仰的殘存，這是他們的主張。他們主張的綱領可以簡述如次：

1. 存於文明神話與野蠻神話裏的野蠻要素與不合理的要素，乃是前進的文明時代裏的原始的殘餘物。

2. 文明神話與野蠻神話的比較，——即後代與古代神話的比較，往往使後者的性質明瞭。

3. 如比較廣布着的各民族間的類似神話，則原始的性質及意義自然了解。

第三節　最近的神話學說

十九世紀後半期到二十世紀的今日，神話學的研究者正

是踴躍的時候，各種學說接踵出現。其大體的傾向，可以說是人類學的，到了最近，將神話視爲「歷史的事實之原始的表現」(Primitive Expression)或「反映」(Reflection)的傾向漸著。現依次說明各家的神話學說。

（一）泰婁(E B. Tylor) 把科學的新原理應用於神話學說，安置「人類學派」的基礎的人，就是泰婁。他逐次刊行的人類古代史研究(Researches into the Early History of Mankind)（一八六五年），原始文化(Primitive Cuture)（一八七一年），及人類學(Anthropology)（一八八一年）諸作，內容極明瞭正確，都是在人類學裏劃一新時期的傑作。他在原始文化裏會說，「那裏有許多神話的事，蒐集攏來的神話的數越多，則構成眞正神話學的證據越多。橫陳在堅固的解釋的組織下的原理

，是簡單的。整理從各地蒐集來的類似的神話，作成一大比較表，於是隨心的方則以進退的想像過程之運轉，由神話組織而明顯。」秦斐的意思是說，須集許多神話，就其類似的集為一表，否則不能有何等發現，不過僅刺戟一個孤立的好奇心而已。他主張神話的科學的解釋，應用實例的比較。

（二）斯賓塞（Herbert Spencer）斯賓塞氏（一八二〇—一九〇三）在他的名著社會學原理（Principles of Sociology）裏發表了關於神話的意見，對於神話的起源，他提出了誤認說（Misconception Theory），他說人類的心的狀態使一切現象生活而且擬人化時，則墮落而陷於誤認（Misconception），誤認的唯一的原因就是語言。本來具有不同意義的述說，如人物的名字一樣，被人誤解，因此原始人種漸漸相信人格化了的現象。

此人格化的原因之一，就是因古代言語裏面，有了自由的含着生命的缺陷。原始社會的人名，是由瞬間的偶然事件而來的，比如一日中的時刻，天氣的狀態等等。現在某種部族，還有以曙光、黑雲、太陽等做名字的人。如果有關於這些人的故事，經過時間的變異，名字便移轉到物或事上，於是物與事就人格化了。這就是施彭斯氏的神話起源說。

（三）斯密司（W. Robertson Smith）斯密司氏（一八四六—一八九四）亦爲人類學派之一人，在他的名著塞米人的宗教（Religion of Semites）裏，他發表了關於神話的意見。他說：「在所有的古代宗教組織裏，神話是從教義起的。有某人種的神聖故事，是取關於諸神的故事的形式，這些故事，單祇是宗教的訓言與祭儀的行動之說明。神話對於禮拜者不加什

麼制裁，也不施以什麼強力，所以不能視神話為宗教的主要部分。」他的主張是，即使相信神話，決沒有負真正宗教裏的義務之理，也不會起受神的恩寵的思念。因為神話是從祭儀而起的，祭儀不是起自神話，神話的信仰，雖隨禮拜者之意，然祭儀則是不可免的義務。但是在神話裏面說及諸神的行動的故事，可以把他看為宗教的重要部分。如果沒有預言的故事，回教是不成立的；沒有瞿曇的故事，佛教是不成立的；如果沒有基督的故事，基督教是不會成立的吧。他又說：「古代宗教的研究，可自祭儀與傳統的習慣為始，非以神話為始」。司密斯氏學說的缺陷，便也在於此，因為神話說明傳統的習慣，同時也顯示宗教的思索的原始。

（四）安特留·蘭(Andrew Lang) 使人類學派有力，普及

此種學說，具有功勞的人，就是安特留·蘭氏（一八四四—一九一三）。他的神話學的著述最初有習慣與神話（Custom and Myth 1884），其後漸次出版神話祭儀及宗教（Myth, Ritual and Religion 1887），近世神話學（Modern Mythology 1897），宗教的創成（The making of Religion 1898）諸作，打破言語學派重鎮馬克斯繆勒的學說。在習慣與神話裏，他說明民俗學的本質，將民俗學與考古學同時研究。在神話祭儀與宗教裏，論神話與宗教間的差異。近世神話學則爲攻擊言語學派，爲人類學派辯護的著作。在宗教的創成裏，發表他的反汎靈論。這四種著作在神話學界裏佔了重要的位置。

（五）弗萊柴（Sir James George Frazer）對於原始宗教學與神話學有最大貢獻的，要算是弗萊柴的大著金枝（Golden Bough）

。金枝是(Magic)與宗教之世界的比較研究，共七部十二卷。第一部講咒術與王的進化(The magic Art and the Evolution of Kings)，此部由兩卷而成。第二部只有一卷，題為禁忌與靈魂的危難(Taboo and the Perils of the Soul)；第三部一卷，題為消滅着的神(The Dying God)；第四部二卷，為阿妥尼斯(Adonis)阿梯斯(Attis)俄西尼斯(Osiris)。第五部二卷，論穀物及野生植物的精靈(Spirit of the Corn and of the Wild)。第六部一卷論替罪羊(The Scapegoat)，第七部兩卷，題為美神巴爾德：歐羅巴的火祭與外魂之原理(Balder the Beautiful: The Fire-Festivals of Europe and the Doctrine of the External Soul)，第十二卷為篇外，即「參考書目與索引」(Bibliography and general Index)。除金枝外，弗氏尚有不死的信仰與死者的崇拜二卷(The Belief in Immortality and the Worship of the

Dead)，舊約聖書中的民俗(Folk-lore in the Old Testament)三卷，圖騰制與族外婚(Totemism and Exogamy)四卷，及賽克的工作(Psyche's Task)一卷，自然崇拜(The Worship of Nature)皆為現代學術界所重視。諸作中最有力者仍推金枝，他的夫人白合(Lilly Frazer)曾將金枝通俗化，作成金枝之葉(Leave from the Golden Bough)一卷。

(六)吉芳斯(F. B. Jevons) 吉芳斯的神話學說，可視為關氏學說的祖述。他的神話學的著述有宗教史緒論(An Introduction to the History of Religion 1896)；古代宗教裏的神的觀念(The Ideas of God in Early Religion 1910)；比較宗教學(Comparative Religion 1913)等，諸作中最可注目的是宗教史緒論，立論的明確與態度的嚴肅為一部份學者所宗仰。宗教史緒論裏有神話組織一

章論及神話，說明神話的意義，他說：「神話不是如讚語、頌詩那種的宗教的情緒之抒情詩的表現；神話不是如信仰教條與教理一樣是非信不可的事項的敍述。神話是故事，他不是歷史，是關於神或英雄的語談，他有兩個性格：即是一方面是虛偽的，且又常是不合理的；在別一方面，神話對於最初的聽衆，視爲無須證明的眞實，如這樣，又是合理的。……」他力唱神話非宗教說，他道：「……神話組織是原始科學、原始哲學；是原始歷史的重要的要素，是原始詩歌的資源：可是斷乎不是原始宗教。」

（七）瑪勒特(R. R. Marett) 瑪勒特以宗教入門(The Threshold of Religion)一書著名，他唱汎精神論(Animatism)，在神話學界開拓一新天地。

（八）戈姆(Sir G. L. Gomme)　他是歷史學派的重鎮，著有歷史學的民俗學(Folk-lore as an Historical Science)，於一九〇八年出版，論歷史、民譚與習俗的交涉。

（九）哈特蘭(Sidney Hartland)　哈氏著有童話學(Science & Fairy Tales)，爲現代科學叢書之一，於一八九一年出版。他檢討世界的傳說，尋出他們的一致，再研究他的起源與分歧。他蒐集了世界上的許多傳說，分爲若干類，如仙鄉淹留傳說(The Supernatural Lapse of Time in Fairland)；天鵝處女傳說(Swan-Maiden)等，是其中的主要的部分。

（十）哈里赫（Rendel Harris）　他著俄林普斯的溯源一書，研究希臘神話，爲神話研究的實演的模範。他的研究法是經過祭儀以觀察神的性質，由此以推神的觀念之進化。

（十一）愛略特・斯密司(G. Elliot Smith)　他著有古代埃及人與文明之起源(The Ancient Egyptians and the Origion of Civilization)・說明他的埃及人種觀。古代文化之移動(The Migration of Early Culture)一書，則記敘他的文化傳播說。龍神的進化(The Evolution of the Dragon 1919)，象神與土俗（Elephants and Ethnologists 1924）二作，對於研究神話與民俗的貢獻甚大。

（十二）貝利（W. J. Perry）　他的神話學說，見於所著印度勒西亞的巨石文化（The Megalithic Culture of Indonesia 1918）：太陽之子（The children of the Sun 1923），咒術與宗教之起源（The origion of Magic and Religion 1923）：文化之成長（The Growth of Civilization 1924）諸作。

（十三）阿爾伯特・丘吉華(Albert Churchward)　他祖述（

Creuzer)氏的學說，在神話學界中，開拓了象徵一派(Symbolism)。他的著作有：「共濟組合之起原與發達及人類之起原與發達的關係」(一九二〇年)；「人類的起原及發達」(一九二一年)；「宗教的起源及進化」(一九二四年)；「原人的記號及象徵」(一九一〇年)等作。

(十四)以上已略述近代的神話學家，此外尚有梯耳(C.P.Tiele 1830—1902)，培因(E.J.Payne)，李納克(S.Reinach)諸人，對於神話學界都有相當的貢獻。

第四節　神話學與民俗學土俗學之關係

關於神話學與民俗學、土俗學(Ethnography)的關係，在人類學者之間，有種種的議論，茲擇其重要者分述於左。

據施彭斯氏對於神話學的解釋，有狹廣兩義。以神話學

爲討究神話、民譚、古談的學問，是狹義的解釋；此外以神話學爲討究習俗、信仰、技術的遺形的，是廣義的解釋。就廣義的解釋說，神話學與民俗學的領域殆難分別。本來神話學是說話的學問，而民俗學則爲行爲的學問，二者本爲同元，可以由兩方面下觀察。將神話學與民俗學合併，稱之爲神話學；或稱之爲民俗學。就名稱說，無論用那一種都可以的，都可以看爲研究原始人的思想及行爲的科學。關於此二者的關係，神話學家戈姆(G. L. Gomme)曾說：「第一的必要是定義，在傳說裏，含有三個分科，如利用既成語去探討這些分科的眞義，則可以知道，神話(Myth)是說明屬於人類思想的最原始的階段或自然現象；或人間行爲的。民譚(Folk-tale)較前者更進一步，他是保存於階段的文化環境中的遺形，是

取材於無名人物的生涯的經驗；及表現於插話裏的原始時代的事故與觀念的。古談（Legend）是關於歷史的人物、土地、事件的故事。」戈姆氏此說，他以爲此三分科是屬於文化的三階段，神話是遺物，民談是殘形，古談是歷史。此三分科不拘任何階段，都屬於民俗學的範圍以內，但可以補助的用神話學來處理他們。如果民俗學把說話（即神話、民談、古談等）除掉，只取原始的習俗、信仰、與技術的遺形，則民俗學與神話學的界限很是明瞭。施彭斯氏之說，較之戈姆的更容易了解。他說：「神話學是研究曾經活着的信仰的當時的宗教——即原始形或古代形的宗教。民俗學則是研究現今所行的原始宗教或習俗。據學者們的意見，神話學與民俗學殆視爲同樣」。他更說明二者的研究對象如次：

古代人的原始信仰＝神話學的對象

近代人的原始信仰＝民俗學的對象

原始人的原始信仰＝神話學的對象

由此看來，則神話學與民俗學的差異便可明瞭了。即是說神話不是近世的宗教科學，是神話的科學，以原始人、古代、野蠻人對於事物本質，想像或思索的結果表現出來的宗教信仰，爲他的研究的對象。神話學不是近世的宗教學，不是哲學，也不是神學。施彭斯氏視神話爲化石（Fossil），以民俗爲遺形（Survival），由此看來，二者的區別是明顯的；不過二者都是以原始信仰爲研究的對象，以二者合而爲一也無有不可。

其次的問題，就是神話學與土俗學的關係。有人說民俗

學與土俗學是一種東西，一般稱爲土俗學的，即是地理的與記述的人類學之別名，以前常以（Ethnography）一字譯爲人種誌。肯氏（A.H.Keane）論土俗學道：「土俗學在嚴格的意義上，與其說是科學，不如說是文學，是純粹的敍述的東西。他所研究的是民衆的特性、習俗、社會狀態及政治狀態等，體質的問題與血統不與焉。」據肯氏之說，則土俗學所研究的範圍，有民衆習俗的一項，且含有社會狀態的一項。其所繫甚廣，以衣服、食物、住居、各種工藝、技術等爲始，連宗教的習俗、傳統的故事等包含於其中的也多。在一方面，神話學自然同民俗學生了密接的關係；他方面也和社會學、工藝學有交涉。土俗學既研究宗教與神話，所以神話學當然是土俗學的一分枝，與宗教學、民俗學成立姊妹關係。他們都

是「人類學的科學」(Anthropologic Science)中的一分科，試將他們的關係列表如下。

- 人類學
  - 體質人類學
  - 文化人類學
    - 考古學
    - 工藝學
    - 社會學
    - 言語學
    - 土俗學
      - 宗教學
      - 神話學
      - 民俗學

右表中的神話學與民俗學合併，可以成爲一個傳說學（

Science of Tradition)。由此表看來，神話學與民俗學成為姊妹關係，二者又與土俗學有分合的關係，且又皆為人類學中的一分科。

此外神話學又與宗教學、史學有關係，茲從略。

第二章 本論

第一節 神話的起原

亨利．伯特氏(Henry Bett)曾在原始人對於自然現象的解釋裏，研究自然神話的起原，為要證明這一點，他記出客夫族(Kafir)的一個智者與非洲旅行家阿卜洛塞(Arbrousset)的談話：「客夫族的一智者色克莎，對非洲旅行家阿卜洛塞說：

「我飼養家畜十二年，每當黃昏，便坐在石岩上思想。起身

後想解答各種疑問，然而不能回答。我的疑問是：誰人造星？什麼東西支持着星？水從朝至晚，從晚至朝，不斷的流來流去而不疲勞，他們在何處休息？雲自何處來，何處去？爲什麼降雨？誰送來了雲？我們的神不送雨是確實的，爲什麼神製造那些東西沒有什麼計劃，我們要上天去試探；因爲用眼不能夠看得明白。我不能夠看見風，他是什麼也不知道。誰叫風吹，叫風狂暴，來害我們呢？我又不知道樹的果實怎樣來的。昨天野外沒有草，今天已經青綠綠的了。是誰把產物的智慧與力給土地呢？」自然，這一段話是代表野蠻人的程度高的一方面的思想的，是在未開化人中所不得見的思索的懷疑的態度。可是在發達的初期的階段，那樣的探究心，是因爲要了解一切的謎而產生的怪幻的說明，這是明顯的

。伯特氏以爲使神話發生的動因，乃是人間的探究心，這是神話起原觀之一。以下再分述神話發生的因緣、構成等。

（一）神話的胚子　關於神話發生的動因，學者有各種的說法，或說是空想(Fancy)；或說是思索(Speculation)；或說是經驗(Experience)，然而在人類的意識作用裏，這些都是並行而在一起活動的，所以要在他們之間分出明顯的界限是不容易的。

（甲）經驗動力說(Theory of Experimental Factor of Myth)此說爲貝利博士所倡，他說：從舊石器時代的古時起，人類所有的觀念，悉由經驗而來，非由思索而來。人們對於自己直接有關係的題目，常加以探究。好奇心幷不成爲使人們無差別的對外界穿鑿的原動力。其指導動力，乃是由於個人及社

會的經驗，即規定人間思想之形的兩個經驗，結合而供給出來的。他以經驗爲神話的胚子，故名經驗動力說。

（乙）想像動力說(Theory of Fanciful Factor) 此說爲泰婁氏所倡，他以神話的動力爲神話的想像(Mythic Fancy or Imagination)，此想像以關於自然與人生的實際經驗爲基。想像一語，看去似乎是自由無拘的，是詩人、故事作者、聽衆隨意作成的，實際上是祖先以來傳給他們的知識遺產。即是泰婁氏以發生神話的動力，爲基於經驗的想像。他除以基於經驗的想像爲神話的動力而外，也以知識(Intellect)爲神話的起原及最初發達的原因。結局雖以知識與想像二者，視爲神話的動力，然其與意有知識的想像之意，故貝利氏之說，爲想像動力說。

（丙）思索動力說(Theory of Speculative Factor) 以上是泰婁

氏對於自然神話所說的，他又特別有哲學的神話(Philosophical Myth)的命名，以其動力爲思索(Speculation)。他說「人對於他所逢着的事件，便想知道那事件爲什麽活動，又人所探索的事物的狀態，何如爲甲，何故爲乙，有這樣的願望。此願望非高級文明的產物，可視爲有低級文明的人種的一個特質。卽使在粗野的野蠻人之中，在不爲戰鬥、競技、食物、或睡眠所奪去的時間，他們都想有以知的慾望而得滿足的要求。連波安庫奪(Botocuto)與澳洲土人，在實際的經驗之中，也含着科學的思索之芽。」泰婁氏以思索爲神話的其他的動力，故名思索動力說。

（二）神話構成的機緣　以上已說過使神話發生的胚子(Germ)，現在說到促進神話發生的機緣(Motive)。

（甲）言語疾病說（Theory of Disease of Language） 此說爲馬克斯繆勒(Marx Muller)所倡，他的意思以爲思想與語言互相表裏，二者常相影響，在二者互相反映之間，則陷於一種病的狀態，這便給神話的發生以機緣。例如曙神依娥斯(Eos)一語，本爲古代印度語的烏斜司(Ushas)，烏斜司的語源爲瓦司（Vas)，有「照」的意思。依娥斯一語，實含有「照彼物」，「照他」，「照她」諸意。在我們看來，「曙」不過是晨光，或反映於雲的太陽光。然而這種表現，則非古代語言組織者的思想。古代人組織了「照」「光」（卽依娥斯）等意味的單語之後，語言漸漸進化，便會表白出依娥斯回來了，依娥斯飛了；依娥斯歸來了吧；依娥斯醒了；依娥斯強健我們的生命；依娥斯使我們老；依娥斯自海上昇；依娥斯是天空

的兒女；依峨斯為太陽所逐；依峨斯為太陽所愛；依峨斯為太陽所殺等等語形了。若問這是什麼原故，就答是語言的疾病，這就是神話。

（乙）汎靈說 Animism 泰婁氏以神話的構成，在於汎靈說與擬人，即人格化(Personification)，即是說原始人將自然現象視為有生命的，而賦與人格，他們視日月星辰與人同樣是生活着的；且是有靈的。例如說太陽是男性，月亮是女性，月亮是太陽的妻子，由此以構成神話。

（三）神話發生的時代　神話的構成，起自何時，是重要的問題。我們大略可以推定神話發生的時代，却不能知道仔細的年月日。神話學家對於這個問題，有四種不同的學說。

（甲）汎靈時代說（Theory of Animistic Stage） 指汎靈說存在於一般人類的意識現象之時代，但也有學者反對此說，以爲此時神話不能構成。

（乙）多神教時代說(Theory of Polytheistic Stage) 吉芳斯氏反對泰婁的汎靈時代說，他斷定神話產生的時代，在多神教時代，因爲神話是原始人所有的多神的信仰的反映。

（丙）詩的衝動發生時代說(Theory of Stage of Birth of Poetical Impulse) 此說爲洛勒斯登氏(T. W. Rolleston)所主張，他說神話的構成，在於分布一般民衆間的自然力或超自然力之共通觀念，欲要求表現的衝動所激動的時代。

（丁）表情語言時代說(Theory of Stage of Gesture-Language)

丘吉華氏在宗教的起源及進化裏，曾暗示神話發生的時代。

他說，「神話、象徵、數的起源，一切均應求諸表情語言的階段。因爲表情語言，是表現某種姿態的最初的式樣。最古代的埃及象形文字，就是由直接表現或摹倣所得的。即在後代，象形文字尙當作指示的表意文字而繼續存在，其字形雖已充分的發達，然自表情符號以至字母的進化過程，完全留着痕跡的。」丘吉華氏雖沒有明顯地指出神話的構成時代，但也可以暗示他的學說。

（四）神話的發源地　關於神話的發源地也有各種的學說。神話是自發的產生於各民族間的，自然不能以一民族的神話作爲準則。茲舉出三種關於神話的發源地的學說於次—

（甲）自發的發生說（Theory of Spontaneous Generation）或獨立起源說（Theory of Independent Origin）　此說爲秦婁與他同時代

的學者所釀成，吉芳斯也是其中的一人。他們視神話爲共同社會裏的共通的意識，在各共同社會(Community)裏，發生了各種的神話。神話是某時代的民衆所有的神的觀念之表現，因此各地方所特別信仰的神—卽地方神(Local God)的觀念，當然在各地方變成神話而表現出來。所以神話的發源是自發的，是獨立的。

（乙）神話傳播說(Theory of Mythio Diffusion)　可是在非常遠隔的兩地，民衆也沒有什麽交涉往來；他們却有結構相同的神話，這便不能用前說去解釋了。例如魔的逃走故事(Magic Flight)；洪水故事(Flood Legends)；兩頭鷲故事(Double-headed Eagle)等，它們的傳播區域很廣，是不能夠以獨立發生說去解釋的，因此有神話傳播說。倡此說的，如克洛勃教授便是

其一，他以爲神話不能與文化史分離，可用同一的推理去論它。神話是從神話中心傳播到其他末梢的，在不同的民衆，不同的大陸，而有相同的神話的存在，便可證明神話的傳播，與文明的傳播相似。

（丙）人心作用同似說（Theory of Similarity of Mental working）

此說也是泰婁氏所主張的，他說異民族與遠隔期域的神話一致，乃是根基於人心作用的同似。

（五）神話的作者

我們對於神話的發生如已沒有疑義，則可知神話的作者當然是原始人或野蠻人。文明神話雖較野蠻神話有若干的進步，但混有野蠻的要素。進步的神話的組織，也并不是屬於程度怎樣高的文化階段。只是神話的作者果係什麼人，對此問題，能下明確解答的人很少。我們不

能承認神話是在一個時候由一個人作成的。它是經過長期的年月，是築在多數人所堆積的經驗上的，不知的世界之說明。克拉格曾論神話的生長說：「神話如玉匠磨石造玉一樣，不是一時成就的。正如橡實變作橡樹，松實變作松樹似的生育，神話是小種子漸次生長的。培育神話的土壤，是若干年代，若干年代以前的原始人的心。」這明明白白是說神話不是一個時候，一個人，在一個地方作成的，乃是，共同社會的共通意識，在不知不識之間凝成，成了定形，由共同社會的民衆而語傳的。

（六）神話的內容　說明神話的內容，即是說明它的本質。關於這個問題，有下列各種學說。

（甲）神話反映說（Reflection Theory）　對於神話的內容，

有的說是空想；有的說是事實；有的說是事實的反映，—即神話反映說。克拉格氏說，「神話不是眞實的，雖含有若干眞實的要素；它們并非實際的眞實，不過在作成他們的人，以爲是眞實的罷了。」這話的意思就是說神話是眞實的反映。

（乙）神話史實說（Historical Fact Theory）主此說者以秦婁爲最，他以爲神話即史實，神話是人類生活的反映，是將人類生活放在時間的與地理的序位而敍述的歷史。他分神話爲兩類：一類是說明自然現象或自然力的自然神話，他一類是說明人類社會生活現象或生活力的文化神話（Culture-Myth）。後者即是歷史，前者說它是歷史雖有多少的疑點，然古代人或原始人都將自然現象視爲與人類同一，而將它人格化。

對於它們的說明也沒有離開人類生活。泰婁曾說：「橫亘在自然生活與人類生活間的類似是深而且近的，長久間為詩人哲學者所注目，對於它們的明暗、動靜、生長、變衰、分解、甦生，在譬喻的形式或議論的形式，他們繼續說出來。」由這話可以知道自然神話與文化神話的關係。神話無論是自然的說明或文化的說明，都是在人類生活的規範裏，不能離開人生，所以神話是表現人類生活——即歷史——的。

第二節　神話的成長

神話在本來的性質上，一度發生以後，不輕易變化，雖是事實；但神話傳承下來，從古代到現在，從一地到他地，從甲傳乙，在繼承、分布、傳播之時，是要起多少的變化的，這就是「神話的變化」。在變化之中，便宿着神話的發達

。神話成長的過程及衰亡，大略如次。

（一）傳承的種別與形式　神話在發生時的原始時代因沒有文字，一切的傳達全賴口傳的方法。口傳(Oral Tradition)對於傳達的目的物，使它變化的動機很多，神話也不脫此範圍。口傳就是口頭傳述的意思，大別爲三種。

第一、繼承(Trasmission)　從古代到近代，從原始時代到文明時代，取縱的方向沿時間之流而繼承下去。這種繼承，需要居中作介紹的人類是不用說的。時代既進，發明了文字，神話可以記錄，口傳的形式便中止，於是繼承因以中絕。繼承中絕，則神話便硬化而成化石，它的發達便停止了。

第二、傳播(Diffsion)　從原始人到文化人，從古代人到近代人，由人傳播開去。這樣的傳播是用口傳，所以多變化

，使神話陷於混亂的情形頗多。傳播的廣度與速度極大，從東半球到西半球，從石器時代的民衆到金屬時代的民衆，以人爲媒介，將時與地二者交叉着縱橫的擴布。

第三，分布(Distribution)從甲地到乙地，從一大陸到另一大陸，越野，越山，越海，以人爲媒介，橫的散佈於地球的表面。

這三種的差別，以時、人、地三者維繫神話的傳承，但幷非各自存在，三者常同時活動，神話的傳承，因以到今日。今日的文化，是過去了的文化的堆積，今日的我們燦爛的世界文明，所負於過去祖先們的神話之處甚多。神話的傳承在文化史上，有重大的職責，是極可注目的。神話之所以能傳承，則全賴話術(Art of Story-telling)。

（二）變化的方則　神話的變化不能離開文化傳播的方則。神話常受借用（Borrowing）與同化（Assimilation）兩作用的壓迫，而起變化。變化的形式雖有多種，可大別爲異化作用（Dissimilation）與同化作用（Assimilation）二者；或別爲自然的變化（Natural Change）與人爲的變化（Artificial Change）。

自然的變化，是由於地理的環境一類的機械的動力，無意識的，無時期的所齎的變化。人爲的變化，是因爲社會的環境，例如政治上，道德上的目的，有意識的改變構成的變化。參與這些變化的是人，變化的動因則各不相同，其式樣如次。

（A）地方化（Localization）　此爲神話變化的一現象，時時遇着的。它的動因爲地理的環境，給神話以部分的變化。

例如傳說中的天鵝，在某處變成了海豹；在某處變成了狼；或變爲鴿、蟹、鴨、鷹，隨各地方民衆所親的動物而變化。

（B）風土化（Acclimatization）與前述的地方化相似，惟前者被化於風土；此則使馴化於風土，人間的意旨加進了許多。這種變化常與後列二種變化共同活動。

（C）統一化（Unification）常因政治上的目的，起人工的變化。例如希臘神話不適於羅馬人時，則改造使適合之類。當此時，本來神常與輸入神一致。

（D）道德化（Moralization）原始時代作成的神話，不適於新時代的民衆，或覺不道德，則造改它，使它成爲道德的。希臘神話以後的神話，時常遭受這種運動，使神話陷於混亂。如中古的僧侶及其他的神話解釋者對於希臘神話的改

造是其例。此種變化，有的人又稱為合理化(Rationalization)。

（三）發達與衰滅　神話的發達(Development)與神話的變化(Change)雖可同視為一；但亦可區別為二。即是前述的變化，是被起於神話傳承間的外界的動因所刺激而起的。這裏所講的發達，是指神話本身所有的內界的動因而起的變化。故前者可稱為外的變化，後者可稱為內的變化。神話的發達史與宗教的發達史相似。只是神話不是宗教；不過是宗教的反映罷了。

神話的發達，可分為左述的四階段。

（甲）汎靈的神話(Animistic Myth)　在原始時代，他們說明人格化的神，以人格的存在為一要件。人格的存在是由汎靈觀產出的，所以原始神話可以視為汎靈的神話。

（乙）物神崇拜（Fetishism）　神物(Fetish)的崇拜是全世界的野蠻人都有的信仰，他們相信精靈或超自然的存在是寄托於某物的。如木、水、石等在野蠻人看來，都是精靈的住家。物神是從神發達而生的，但二者之間儼然有別。神是保護者，應允衆人的祈禱；物神是專有物神的個人，是屬於某部落的精靈。表現物神崇拜的物神神話（Fetishistic Myth），爲數不多。

（丙）圖騰（Totemism）　這是神話中常常表現出來的宗教相。圖騰是在傳說上，與某社會羣結合的動物、植物或無生物。這種社會羣從圖騰所得他們的羣名，以一種圖騰作爲徽章。屬於那一羣的人，都以爲自家是圖騰動物或圖騰植物的後裔，或親屬。因爲他們與圖騰之間有拜物的宗教的結合

，於是圖騰羣的人，除了祭儀與一定時間之外，不食他們所崇拜的圖騰動物。反映這種宗教姿相的神話，可名之曰圖騰神話(Totemic Myth)。圖騰神話很多，如羅馬神話中的周比特與勒達的故事(周比特變爲天鵝)便是其例；埃及的神都有動物的頭，所以是圖騰的。這種圖騰神話，是反映古代社會宗教的生活的。

(丁)多神的神話(Polytheistic Myth) 多神教是一種宗教相，信仰帶有各樣屬性的，強大的一羣神祇的存在，如埃及神話與希臘神話，便是把那些神祇所帶着的屬性與種別人格化的神話。

(戊)一神的神話(Monotheistio Myth) 一神教是崇拜獨一的神的宗教的階段，它是從多神的信仰進化而來的。一神教

的信仰常由一國傳播他國，更進而至世界各地。如關於基督教的神的神話，便是表現這種過程的一種的神話。

以上五項，是神話的發達階段。因為時代的進步，人類知識的增加，宗教的信仰也起了變化，如捨棄汎靈觀與圖騰制；從汎靈教至多神教，由多神教變為一神教，神話也與此相同，原始的神話已發達為文明的了。原始的被捨棄，被遺忘，被改作，或墮落而為民間故事與童話，不過僅存殘骸而已。即是文明的神話，也到了被進步的科學的炬火所照的時候，它的黑暗部分，已非被照穿不可了。

神話的時代，已經是過去了，到了現在已成了化石，正如由人體化石以調查人類過去的體質一樣，由神話（即人類過去的文化的化石）以研究人類過去的文化的日子已來臨了

。信仰的化石與知識的化石的神話，在很遠以前已衰滅了，將它的殘餘留在民間故事與童話裏。誠如泰婁氏之言，「神話的成長，已被科學所抑止，它的重量與例證正趨消滅，不單僅是正趨消滅，已經是消滅了一半，它的研究者正在解剖它。」換言之，反映信仰的神話，與宗教或運命相同；反映知識的神話，已讓它的生命於科學而閉鎖它的歷史了。

第三節 神話的特質

神話是總稱，分析之餘，有關於諸神或英雄的神話；有關於自然現象或社會現象的神話；內容雖各不相同，但各種均有一共通點，我們由此可以知道神話的特質。神話的特質，可分爲五。

（一）人格化（Personalization） 表現在神話裏的主人公

必須是人格化，這是神話的第一特質。神話裏所敘述的主人，不管是神祇或英雄，都必須是擬人的，他們有人格，即是社人間實生活的反映。所表現的人格雖有差異高卑；但乃是社會的反映。希臘的諸神，反映希臘民族的思想；克爾特(Celt)的英雄，反映克爾特族的生活；因此低級的原始民衆的神話反映原始社會；高級的文明民衆的神話，反射文明社會。希臘的神話，與澳洲土人的神話是大相逕庭的，其原因也就在於此。這種差異，造成它們各不相同的神話，與他們所保持的社會文化程度相應而產生。不問程度的高低如何，他們所語傳的神祇與英雄，所經過人格化的觀念則如出一轍。這種人格化是根基於原始人胸中所宿的有靈的心狀，（有靈的心狀即是使神話發生的動因）因爲他們視一切爲有靈，便將一

切視爲有人格的存在。

（二）野蠻素(Savage Element) 野蠻的要素即非文明的要素的意味，意指許多不合理不道德的分子，包含在神話之中。不拘是述神祇的故事或述英雄的故事，神話總是在原始時代作成的，縱令有些是在文明時代由文明人語述的，但在文明人，那神話也是從祖先(自然人)所留下來的遺產(Legacy)，所以神話裏充滿不合理的，野蠻的觀念，是當然的。神話的野蠻素，畢竟是神話時代的社會生活的投影，因爲要探究投影於神話的實物，遂可視神話爲原始社會生活反映於諸神及英雄之物。包含在神話裏的野蠻素，據馬克斯穆勒氏之說，他以爲是「一時的發狂時代」(Period of Temporary Madness)，這時代是人類的心所不可不經過的，即是原始人的一種幼稚

的心狀。施彭斯氏則以爲野蠻素是野蠻人及無教育者所有的「小兒的性向」(Child-like Propensity)，吉芳斯以爲是一種「未熟的心」(Immature Mind)。這兩者都是原始人所有的原始心狀，在製造神話的時代，語傳神話的時代，沒有人以爲是不合理或者野蠻，大家承認、首肯、傳承，成爲了一個或一個以上的共同社會的共同意識。這種意識狀態，決不是異常的，也非變態的，是通常的而且正則的。

（三）說明性(Explanatoriness) 神話的第三個特質就是有說明性。圍繞原始人的自然與人，及他們所見聞的自然現象與社會現象，在他們都引起了驚異與注意，繼而成爲發生疑問的原因。驚異注意等意識作用，當然成爲疑問，佔據在他們的腦裏。是非解答不可的，解答卻是說明。原始與小兒

同，他們對於許多的「何故」，加以解答，造了關於星與動物等的故事，把故事在村裏的會所或火爐邊述說，以安慰他們黃昏時的寂寞，對於不能說明的各種現象，都加以簡單而富於興趣的說明。

（四）形式美　形式美是神話的第四特質，是指表現的方法，適合美的定則之謂。神話的表現形式在於談話（Telling），雖是散文體，但幷不是平鋪直談(Straight-forward prose talk)，乃是多少有節奏，有旋律之韻律的談話（Verse Talk），談話有它的整然的調子（Intoration），若無調子則不便記憶，也不足以感動聽者。這種韻律的調子，就是形式美，爲神話的特質之一。

（五）類似相（Analgousness）　世界上有若干的民衆，他

們各有各的神話，神話的種類雖多；但探討它們加以比較，便能發現一種神話與他的完全類似，這便是類似相，為神話的第五特質。神話裏有類似的原故，其原因在於近世文明的進步，科學的光芒，照射到世界的暗隅，無論怎樣遠隔的低級民衆神話也可以知道。比較的材料，在數量上擴大，由於充分比較探討的結果，便知道神話中的類似。至於問到各地的神話何以會相類似，則有二說：一為人心作用同似說，因為原始人的心狀是同一的，在同一時代，有同一情節的故事，在這裏那裏被造成功。二為傳播說，神話由中心地移傳到別的地方。傳播以後，經過長年月，有的被侵蝕，發生變化；有的仍有永久的生命，所以相似。

以上是神話的五個特質，再簡括言之，就是——「神話的

發生過程，是因野蠻時代，說明疑問，將主題人格化；用美的形式傳述，殆全無變化的傳播各地，在這裏都可以看見類似的神話。」

第三章　方法論

第一節　序說

一切的學問是由研究而成立的。學問的研究，又需要一定的對象。對象的研究，有一定的方法，對象與方法足以規定學問的職能。神話學一科，也不能離開這個範圍。前面第一章已講過神話學的研究對象與職能，第二章已探討神話的發生，成長，從歷史上去考察。現講方法論，說明神話學研究的態度與手續。

神話學的研究對象，雖以神話爲主，尙應以民間故事、古談、習俗等做副材料。用什麼樣的方法去蒐集材料，就什麼樣的綱目分類，以怎樣的態度研究，說明這些，就是本章的目的。具體的研究方法，可以分爲三種：

一、材料怎樣蒐集＝蒐集（Collection）的方法。

二、材料怎樣分類＝分類(Classification)的方法。

三、材料怎樣比較＝比較(Comparison)的方法。

右列三種方法是等價的，分述如次。

第二節　材料蒐集法

神話學的研究材料，應以神話爲主。神話是神話學的核，它有時不是獨立存在的，是與民間故事、古談、習俗等共存的，卽使不共存，也常立於相互感化的位置。神話學的材

料，可用下表顯示出來。

- 神話學的材料 (Mythological materials)
  - 主要的 (Principal)
    - 神話 (Myth)
    - 神謠 (Sacred Songs)
  - 補助的 (Auxiliry)
    - 民間故事 (Folk-tale)
    - 民謠 (Folk-songs)
    - 古談 (Legends)
    - 習俗 (Customs)

以下便依照這秩序，說明材料蒐集的方法。

（一）主要的材料　神話的蒐集是很困難的，對於在某時代已用文字記載的，應該儘量蒐集，勿厭重複。因為本源與分歧的關係，在許多場合，是在重複之間看出來的。關於這種的，稱叫成文神話 (Myth Written)，文明的民衆，大抵都

有的。只是它們有「統一的」與「非統一的」之別。有統一的稱爲神話組織（Mythology），非統一的單稱爲神話(Myth)，這就是二者的普通的區別。如希臘神話就是豐美的神話組織；日本神話則僅爲神話。當蒐集材料時，無論那一種，都應該採取，不管它的價值如何，只要數量多。「數量多是蒐集的第一秘訣。不成文神話（Unwritten myth），流傳於山僻的無文字的人間，時含有多量原始的價值，以直接從民衆的口裏採得的爲正確；否則也可由旅行者或民俗學者們間接取得。蒐集的第二秘訣是「正確」。

神謠是讚歌(Hymn)與關於諸神的行動屬性的歌謠之總稱，有記錄的與口傳的兩種。這類的蒐集法與神話同，最便宜的方法是當祭禮儀典舉行時，到神社去採集。蒐集的第三秘

訣是「時」。

（二）補助的材料

（A）民間故事是起源於神話的；是在文明民衆之間，照原始的殘存着的傳說。以未經記載的爲普通，蒐集時極感困難，一一直接採集更不可能，以囑托各地的有志者蒐集爲便。近來各國都有專門的雜誌，又見於隨筆、紀行文、地誌、指南等，廣泛的涉獵這類的書籍雜誌，是很要緊的。但不必定要現存的，在最近的過去所記錄的也可採用。蒐集的第四方法是「親切」。

（B）民謠雖沒有民間故事的有用，但它的譬喻等原始的表現，可以助神話的說明，可當作補助的材料使用。這種有原始的價值的東西，已經大部分被採集了，山間海邊也許

還有遺漏的，以儘量的多蒐集爲妙。民謠是很簡單的，有時只不過存留斷片，也有意義難解的。應從各地採集。蒐集的第五祕訣是「廣泛」。

（C）古談在各地大抵有一兩種傳述着，無論關於土地的也好；關於人物的也好，只要是關於實在的事物，就應無好惡的蒐集。古談雖是瑣架的；但有時可借以知道未知的歷史的事實；或者已知的歷史的事實被它消滅的，當蒐集時，還時不可加以好惡之感。蒐集的第六祕訣是「公平」。

（D）關於習俗，在這裏本可不講，茲略加說明。這裏所謂習俗，是指行於民間的，或曾經行於民間的共同習慣（Common Usage）；造成它（或曾經造成）的動因，是信仰（Belief）或迷信 (Superstition)，由傳統力 (Traditional Force) 而存在

（或曾經存在）之物的總稱。嚴密說來，如加以形容詞就是傳統的習俗（Traditional Custom）。神話學的材料以說話爲主，神話雖佔主要的分子；但除當做補助分子的民間故事，古談之外，如採用與說話有姊妹關係的習俗，也是應該的。神話是過去的文化，是生活的歷史，這種神話因爲忘却或遺失而遠於理解時，習俗可以作引導它們到理解之用。

習俗的蒐集以部落爲一單位，一部落之中，有習慣特異的家族，他們常常對於特殊歷史的存在之證明，極有益處，因爲可以幫助被忘了的神話之說明，應該用綿密的注意去調查。值得調查蒐集的習俗，不單僅是宗教上的定期的行事與臨時的行事，凡顯示一般社會關係的，應儘量多蒐集。有時在細微的物事之中，含着無限的歷史的意義，因此不宜加以

輕率的批評。關於事物的生活式樣，不拘什麼，應詳細記錄，或者撮影以期無遺漏。蒐集的第七密訣，便是「綿密」。

除上列四種之外，可蒐集的補助材料尚多，極端說來，人間生活的一切，都可以作神話學的研究材料，可不必列舉。其中如童謠(Nursery Rhymes)，童話(Nursery Tales)，諺語(Proverbs)等，傳統的很多，常具有神話的起原(Mythic Origin)，可以蒐集，作為神話研究的補助材料。

第三節 神話分類法

既已蒐集材料，則應依據一定的標準，一定的手續，適當的處理它們。適當的第一處理法，就是分類(Classification)。若分類不得法，則所蒐集的材料是死的。神話的分類是極困難的問題，有時失之煩瑣，有時失之概括，茲分類如下表

神話分類法

- (一)地理的(Geographic)
  - 一般的(General)
  - 特殊的(Special)
- (二)歷史的(Historic)
  - 原始的(Primitive)
  - 文明的(Civilized)
- (三)本質的(Substantial)
  - 自然的(Natural)
  - 文化的(Cultural)
- (四)題目的(Thematic)
  - 無機的(Inorganic)
  - 有機的(Organic)

茲照右表的秩序，加以簡單的說明。

(一)地理的分類　地理的分類，是不拘神話的內容如何，悉從地理的分布而分類的方法。一般的神話，是指世界

總體的神話之意，亦卽世界的(Universal)之意；特殊的神話，是由國家或民族區分的，如德國、日本、印度、波斯的神話等是。一般的神話是發現類同以求進化原理的「一般神話學」或「比較神話學」的材料。特殊神話是研究神話的進化過程的「特殊神話學」或「國民神話學」「民族神話學」的資料。二者的差別，在於地域的區分，本質上無何等差異。均可供研究異同的資料之助。

（二）歷史的分類 前者是橫的分類(Lateral Classification)，此則爲直的分類(Vertical Classification)。卽是不注重神話的分布與題目；依神話發達之歷史的過程，以究文化進步的階段。第一種爲「原始的神話」，已發生而尙未長成的神話均屬之。原始神話又名野蠻神話，若尙未聚集各個體以成有體

系的神話羣(Mythic Group)也可稱爲「獨立神話」。此種神話，是單獨的神話，未成爲神話組織。它是當作一個神話存在的，所表現的不過民衆生活的一部而已。文化價値之少，是不用說的。可是原始神話爲一切神話的基礎，無論什麽神話組織，非一次通過此階段，則不能成爲有體系的，所以將它當作神話的基礎的材料，是有用處的。第二種是「文明的神話」，這種神話在發生後已充分成長，不僅失其原形，其各個體生了相互關係，成爲一個神話羣，所以又可以稱爲體系神話(Systematic Myth)。獨立神話顯示古代社會、古代宗教、古代知識的一部分，體系神話則顯示它們的全部。文明神話較之原始神話雖是倫理的、合理的，但也包含着若干的非倫理的、不合理的要素，神話的進化過程，借此可以闡明。卽

是文明神話，不單只是反映它們所作成的比較的高級的古代社會，也反映自低級社會到高級社會的過渡的途程（Transitional Course）。

探討希臘、羅馬、印度等有體系的高級神話者，是為高級神話學(High-classed Mythology)，反之，探討如南洋、南北美、澳洲等處土人的無體系的低級神話，是為低級神話學(Low-classed Mythology)。從神話學的價值看，在近代的一點上，以低級神話為基礎的神話學，較之以高級神話為基礎的神話學，更有意義。神話學的最近的傾向，可說是以野蠻神話為主要材料。

（三）本質的分類　地理的分類（橫的）與歷史的分類（縱的）相交，是為本質的本類　即縱橫相交的十字分類（

Crosswise Classification)。以神話的本質爲準則，可分神話爲自然的神話 (Nature-Myth) 與文化的神話 (Culture-Myth) 二種。

自然神話或稱天然神話，是爲說明自然現象或自然力而作成的故事。原始人最先所驚愕，懷疑的，是圍繞着他們的自然。他們對於蔽掩於上的穹窿狀的天，與雖有起伏而大抵爲平地的大地；與及二者之中的人，思索這些的關係，由此疑問便產生自然神話。他們以天爲父，以地爲母，人是二者的子孫，此三者的疑問已解決，於是第一種的神話便成立了。他們的觀察更進，至於動植物，日月水火，降雨，吹風，地震等，他們無不想解決這些的因果，由此更產生各種的自然神話。

文化神話亦稱人文神話，此種神話，是因爲說明人類的

精神力，或其作用的社會現象而起的；是古代人對於一切生活式樣的起原進化的解釋，具體的表現出來的。自原始以來，人類不絕的努力，他們使用的共同生活裏所享受的幸福與安定的方法，漸次進步，他們忘記了這種過程，對於社會的習慣與制度起了疑問時，便想解答，其結果便生出了文化的神話。例如人何故產生，何故害病；何故結婚；爲何有帝王；爲何有奴隸，這些關於人間社會生活的疑問，起伏於他們的胸裏，遂儘能力所及，努力企圖解答。因爲他們沒有抽象的觀念，一切的說明，都非具體的表現不可，因此便產生了許多的文化神話。

（四）題目的分類法　這種是以主題（Theme）爲主的分類，可別爲無機的神話與有機的神話兩種。前一種，是用一

切的無機物爲主題的神話，存在宇宙間的有定形（或略有定形）的礦物，不論石也好，岩也好，金屬也好，一切均包含於此分類之中，如天、地、海、河、雷、雨、雲霧、風等現象，也包含於其中。後一種，是敍說一切有機物的神話的總稱。從有機物成立的，有成長、生殖、運動及感覺機能的一切生物的神話，都包含於此分類裏面，動植物不用說，關於人類及社會現象的神話，也包含其中。

（五）神話分類的二三例　神話的分類雖有一定的型式，但可以看出若干的共同型；玆舉例如下。

第一例　見比安其教授(G. H. Bianchi)的「希臘與羅馬的神話組織」，此例是依特殊神話學，以神爲主體的分類。

第一部　天地開闢及神統

第二部　諸神

俄林普斯諸神

海及水諸神

天上及下界諸神

家及家族之羅馬諸神

第三部　英雄

人類之創造及原始狀態

地方的英雄傳說

英雄時代後期的事蹟

第二例　此例是以情節爲主的分類，爲哈特蘭(Hartland)教授所倡。就情節之相同者分類，自百種中求得五十目；由五十目中求十類；由十類中求五型。哈氏本用之於童話，但

在神話方法亦同，特舉於下。

一　仙魔助產故事 (Fairy Births and Human Midwives)

二　人妖換兒故事 (Changelings)

三　仙鄉盜竊故事 (Robeoies from Fairyland)

四　仙鄉淹留故事 (Supernatural Lapse of Time in Fairyland)

五　天鵝處女故事 (Swan-maidens)

第三例　這一例是將各種要素交織；集成普通的分類的「綜合的分類法」，施彭斯 (Spence) 氏的分類，便屬於這一例，他將神話分為二十一種，重要的神話，必屬於其中之一。

一　創造神話 (Creation Myths)

二　人祖神話 (Myths of tne Origin of man)

三 洪水神話 (Flood Myths)

四 褒賞神話 (Myths of a Place of Reward)

五 刑罰神話 (Myths, of a Place of Panishment)

六 太陽神話 (Sun Myths)

七 太陰神話 (Moon Myths)

八 英雄神話 (Hero Myths)

九 動物神話 (Beast Myths)

十 習俗或祭儀神話 (Myths to account for Customs or Rites)

十一 冥府神話 (Myths of Journeys or Adventuro through the Under world or Place of the Dead)

十二 神聖降誕神話 (Myths regarding the Birth of Gods)

十三 火的神話 (Fire Myths)

十四　星辰神話 (Star Myths)

十五　死亡神話 (Myths of Death)

十六　死者食物神話 (Myths of the Food of the Dead Formula)

十七　禁忌神話 (Myths regarding Taboo)

十八　解體神話 (Dismenberment Myths)

十九　神戰神話 (Dualistie Myths)

二〇　生活起原神話 (Myths of the Origin of the Arts of Life)

二一　靈魂神話 (Soul Myths)

第四節　比較研究法

既然蒐集神話研究的各種材料，將它們分類了，其次則比較也極重要。比較 (Comparison) 就是對照兩個以上的材料，以看出其異同之意。由於各種材料的比較，可以發見它們的

類似或差異。第一，類別材料，規定各種材料的基本的要素，與分歧的要素；第二，探求材料的變化的過程。基本與分歧既明，再求各材料之分布的路徑，借以發見其歷史的意義。

比較的研究法，可分爲左列的各種。

（一）統計的研究法．此法先由題目的分類，以聚集情節相同的神話，從裏面選出形式(Formula)比較完全的，以求得若干構成情節的要素。例如天鵝處女故事裏，天鵝變成少女，與人間的男子結婚，養了幾個孩子；結婚的動因是在於失了羽衣，後來得了羽衣就逃走了，結婚因此破裂。這故事分布世界各地，自不能具備各種要素，有的變化了，或者墮落的。如將這故事的要素分析出來，就是，（a）結婚了的

性的種類；（b）男性的種類；（c）結婚的有無；（d）產兒之數；（e）結果等，再於各例中檢點它的異同，同似的可以表示原型；差異的可以表示變化，於是這個傳說的起原、發達、與衰頹便明顯了。這種統計的材料，數目越多越能看出精確的結果。

（二）人類學的研究法　這是站在文化人類學（Cultural Anthropology）的立足點，以研究神話的方法。文化人類學是文化的進化史，所以人類文化，換言之，卽反映人類生活式樣的神話之研究，當然應爲文化人類學的。所謂「文化人類學的研究」，包含考古學的，工藝學的、社會學的、言語學的、土俗學的五方面，是多角的、立體的研究。最近値得注目的研究，多取此種形式。例如斯密司教授的龍神的進化、

Smith: The Evolution of the dragon)；伯利博士的日之子(Perry: The children of the Sun)等作，雖非純粹的神話研究；卻是以神話爲中心的人類學的文化史研究。

（三）心理學的研究法　這是對於神話的比較研究，最有益的方法。最近的學界裏，社會學，土俗學，史學的研究，都應該用心理學的方法，這是李維斯博士所主張的。他把「心理學的」一語的意義，解釋作討究含有意識的，無意識的二者的心的現象之學問。這樣解釋，則與人類生活也不能不接觸，尤其在神話，民間故事，全然離開心理學的約束的研究，是不可能的。今日的心理學者，僅由內省以研究自己的心的活動狀態，已不能滿足，必觀察小兒、從人、動物的理性，以幫助內省；對於政治的制度；經濟的過程；宗教的

祭儀，與及其他人類社會的各種技術所表現的集合的習性（Collective Behaviour），也必須勤於觀察。如是則神話的世界裏開拓新視野；神話學的方法，更精細微妙了。

試舉一例，如象徵主義（Symbolism）的解釋，象徵不是野蠻人，小兒所代表的人類思想的雛形，是由夢或病而起的。夢之想像的，非合理的組織，是覺醒時未上意識的慾望與憂慮的象徵的表現，這便將象徵性給予神話與祭儀。遍在於世界的象徵主義，是病理的或準病理的過程，可以將它應用於各人種的神話與祭儀，倡此說的，有楊（Young）弗洛衣特（Frued）一派的心理學者。但此說在李維斯與斯密司一派看來，則以爲象徵的世界的使用，是在社會的遺傳，弗洛衣特學派的解釋，便根本破壞了。

在人類、民族、場所、環境不同的地方，有相同的神話時，對此問題的解釋，有兩方面：一是由民衆的漂泊，從甲地移到乙地的傳播說(Theory of Migration)，二是起人心同似作用；獨立的經進化的過程的獨立起原說(Theory of Independent Origin)。李維斯分獨立起原說爲兩事，一是使「同似」在兩根平行線上發達的平行說(Parallelism)；二是受了同似的外界的影響的結果，不同似的遂至同似的近似說(Convergence)。這種心理學的分析，是神話學的方法的根本。

（四）社會學的方法(Sociological Method)　這方法是文化人類學的方法的一方面，在其中佔重要的位置。由親子的愛情，逆溯以至兩性相吸引的情慾，被人類協同心培植著，顯示無限的發展與轉變的社會現象，在它的進步的低的階段，

是神的世界，反映在神話裏面。所以神話的研究，應在社會學的條件之下，作分析、綜合、比較的研究。

（五）宗教學的研究　構成神話的主體是神，這些神在許多場合是代表信仰的；他的行動是代表習俗的，所以宗教學的方法，在神話研究上，與社會學的方法同樣的重要。這種研究法，閱者可參看本書第二章第二節，玆從略。

第四章　神話之研究的比較

第一節　自然神話

（一）太陽神話

人類周圍的自然界，爲神話發生的根本動機之一；又氣象界的現象，使神話的發生有力，也是事實。所以太陽神話

，爲自然界神話的重要分子。

我國的舊記，有關於黃帝與蚩尤的爭鬥的記載，在比較神話學上，可以作爲天然神話的解釋，使這個解釋具有可能性，則賴於左列的原素。

黃帝與蚩尤戰於涿鹿之野，常有五色雲氣。

黃帝與蚩尤戰於涿鹿之野，蚩尤作大霧，兵士皆迷。

蚩尤幻變多方，徵風召雨；吹煙噴霧，黃帝師衆大迷。帝歸息大山之間，昏然憂寢。王母遣使者被玄狐之裘，以符授帝。佩符既畢，王母乃命九天玄女，授帝以三宮五音陰陽之略；太乙遁甲六壬步斗之術；陰符之機，靈寶五符五勝之文。

蚩尤作兵伐黃帝，黃帝令應龍攻冀州之野。應龍畜水

，蚩尤請風伯雨師縱大風雨。黃帝乃下天女曰魃，雨止，遂殺蚩尤。魃不得復上，所居不雨，叔均言之帝，後置之赤水之北，叔均乃爲田祖。

蚩尤果是什麽呢？因爲證據不完全，不能精密的推定。但曾說他徵風召雨，吐煙噴霧，縱大風雨，由這點下觀察，則他和風雨有因緣，是不用說的。風伯雨師就是風神雨神。率風神雨神以起大暴風雨，即是把暴風雨人格化，因此以蚩尤爲暴風雨的神，在神話學上，幷非判斷的錯誤。在其他民族神話裏，也可求得同樣的自然現象的人格化。蚩尤在這裏是阻害社會之進步的惡神。故蚩尤（暴風雨神）是破壞和平，降害於人的暴風雨之人格化。

黃帝立在與蚩尤正反對的地位，有人文的英雄神的性質

。關於他的人文的事業，記載於古史者頗多。他與蚩尤戰爭時，王母遣玄女授以兵法，給與神符咒力，助他滅蚩尤，後爲垂髯之龍迎接，白日升天。如以蚩尤爲人文阻害的惡神，則黃帝當然是人文擁護的善神。在中國古代的傳承裏，國家最初的元首，大概由名字以表示性格，如天皇、地皇、人皇、有巢、燧人、庖犧，無不皆然。炎帝神農，正如其名所示，爲農業的保護神。農業非得太陽的恩惠，不能生存發達，炎帝在這一點，應該是太陽神。黃帝次於炎帝，宰治天下，他的性質，也可從他的名稱想像出來。「黃」字可解爲太陽或田土之色。在蚩尤戰爭的故事裏，是暴風雨神的反對，有太陽神的性質。他得了旱魃便殺了蚩尤，在這一點也可以想像。

若以黃帝與蚩尤之爭爲太陽神話，卽太陽與暴風雨的爭鬥，這說明在根據上甚爲薄弱。黃帝爲暴風雨神，由較有力的根據，可以這樣說，如以黃帝爲太陽神，未免是一個臆斷。但是這個故事在別一方面，使太陽神話的解釋有可能，也不必一定要確定黃帝是太陽神。蚩尤的勢力，在縱大風雨這一點，黃帝降魃以止大風雨，蚩尤失了力，便被殺。魃是旱魃，旱是太陽的作用，卽是說，由太陽的威力以征服蚩尤，自然神話（太陽神話）的解釋，於此可以求得根據，而且這根據是不能動的。此神話在別方面可以作人事神話的解釋，但不妨礙自然神話的解釋。或者經古代史研究的結果，有純歷史解釋的可能，但是也一點不礙自然神話的解釋。

希臘神話裏有怪物名叫麥妥查的，相貌醜陋，見之可怖

，化而爲石。英雄伯爾梭斯用智謀征服他，斬其頭攜歸，獻於女神亞典那。女神的胸甲上的怪物的臉，就是此物，稱曰耶基斯。女神以甲臨戰，所向無不勝，天下皆畏服。正如黃帝以蚩尤的畫像威服天下一樣，他以怪獸「夔」作鼓；二者正是同樣的筆法，這可稱爲偶然的類似。

日本神話裏有天照大神與素盞嗚尊軋轢的一段，其中有國家的分子；宗教的分子；社會的分子；所含自然的分子更是顯明，可作太陽神話的解釋。

天照大神的稱號，已示此神爲太陽神。古史中也屢稱此神爲日神。「天照」即照耀天空之意，照耀天空的自然是太陽。此神又稱爲大日靈尊，日靈即日女，有太陽女神之義。關於此神的產生，有如下的記載：伊奘諾，伊奘冊二尊議曰

，「吾已生大八洲及山川草木，何不生天下之主宰。」乃先生日神，此子光華明彩，照徹六合之內。二神喜曰，「吾子雖多，未有如此子之靈異者，不宜久留此國，亟送之於天，授以天上之事。」次生月神，其光彩亞於日，以之配日而治，亦送之於天。日神是自然的基礎的太陽，由此神話可以明白。

古史神話（古事記）裏，在日，月，素盞嗚尊三神出現一條下，曾說素盞嗚尊的性質──此神勇而悍，常哭泣使國中人民夭折，又使青山變爲枯山，使河海悉乾涸。由此記載，可知他是一個有強暴性質的神；哭泣是他的根本性質，因爲他的哭，使青山枯，河海涸，萬妖發，他的哭泣的狀態或結果，是十分可怖的。如此偉大的神格；具有自然的基礎，則

以他爲暴風雨神，未嘗不可。又素盞嗚尊得父母的許可，將與姊神天照大神相會，昇天時，溟渤爲之翻騰；山岳爲之響震，山川國土皆轟動，這明明是記載海島國的暴風雨神來的狀況。我們認此神話爲一個空中神話，或太陽神話，幷非沒有根據。

（二）天地開闢神話

天地開闢神話，就他的本來的性質說，不可稱爲自然神話，現在說到他，是借它作例證，說明四圍的自然，對於民族神話，有多少影響。

我國的天地開闢，見「盤古」神話，其中可分爲兩個形式：一是屍體化生神話，一是天地分離神話。現就五運歷年記；述異記，三五曆記中舉出三個泉源。

元氣濛鴻，萌芽玆始，遂分天地，肇立乾坤，啓陰感陽，分布元氣，乃孕中和，是爲人也。首生盤古，垂死化身，氣成風雲，聲爲雷霆，左眼爲日，右眼爲月，四肢五體爲四極五嶽，血液爲江河，筋脈爲地里，飢肉爲田土，髮髭爲星辰，皮毛爲草木，齒骨爲金石，精髓爲珠玉，汗流爲雨澤，身之諸蟲，因風所感，化爲黎甿

盤古氏，天地萬物之祖也，然則生物始於盤古。昔盤古氏之死也，頭爲四岳，目爲日月，脂膏爲江海，毛髮爲草木。秦漢間俗說，盤古氏頭爲東岳，腹爲中岳，左臂爲北岳，足爲西岳。先儒說，泣爲江河，氣爲風，聲爲雷，目瞳爲電。古說，喜爲晴，怒爲陰。吳楚間說，盤古氏夫妻，陰陽之始也，今南海有盤古氏墓，亙三百里。俗云，

後人追葬盤古之魂也。

天地混沌如鷄子，盤古生其中，萬八千歲。天地開闢，陽淸爲天，陰濁爲地，盤古在其中，一日九變，神於天，聖於地，天日高一丈，地日厚一丈，盤古日長一丈，如此萬八千歲。天數極高，地數極深，盤古極長，後乃有三皇，數起於一，立於三，成於五，盛於八，處於九，故天去地九萬里。

右三種泉源，第一第二兩種的形式完全相同，可名之曰屍體化生說，或「巨人屍體化生說」。此爲世界大擴布的傳說之一，大陸國民的天地開闢神話，多有此例。第三種爲天地分離神話，天地開闢之初，盤古生長其中，一日一丈，如此者一萬八千歲，結果天地的距離九萬里，這便是天地的分

離。

第二節　人文神話

社會的進步與人文的發達的意義，是說人類的歷史，可分爲無數的時期，如果社會不斷的發達；人文永久的進步，則各時期與其前的時期比較，更爲完全；但與後來的時期比較，則更爲不完全。所謂發達，所謂進步，不過是比較之意，絕對的完全，到底不能實現，在這意義上，一切時代，都可說是不完全的。因爲不完全，所以進步、發達。不完全卽是走向完全的原因，簡言之，不完全生完全；缺如生出圓滿。絕對的完全圓滿，就是進步的極點；發達的極致，卽人文的終極，但社會不能發達到超過這地步；人文不能再越此前進，其結果爲社會的終滅；人文的死滅；人類的絕滅，亦卽

世界的最後，一切皆歸烏有。不完全或缺陷，從某點看起來，是社會的不調和之意，是人間的罪過罪惡之意。苟社會發達，人文不斷的進步發展，社會便不能免除不調和，人間的罪過罪惡，便也不能斷絕。不調和與罪過罪惡成爲動機，成爲原因，成爲因果的連鎖似的維繫不斷，乃能進步發達，這乃是眞正的調和，從某點看來，不調和卽是調和；缺如就是圓滿，充言之，罪惡乃是人文開展的動機。

希臘神話的神統論，關於此點，供給吾人以很有興趣的例證。在以宙斯（Zeus）爲首的俄林普斯山（Cymbus）頂，諸神爲有神座，他們是當時希臘國民的社會神或人文神；是國家的主宰者，社會的擁護者，那山上的神界，在希臘當時的國民，乃是人間社會的理想。然試考察宙斯神界發達的歷史

據神話所記，達到最後的這種完全的社會組織，凡經三個階段。其間有幾次激烈的爭鬥，有流血慘酷的事件。固然，自希臘神話的性質說，神話的記事之中，可以看見許多天然的分子，所以可以下自然的神話的解釋。若完全解釋牠爲人事神話，是不可能的；然而從他方面觀察起來，其神話的根柢，實有一種社會觀隱伏着。當此神話形式存在時代的希臘國民，無意識的從經驗中得到一種社會觀，有了「完全的泰自不完全」的觀念。所以在希臘神話裏面，有一種社會觀存在，那社會觀，就是社會的發達，是不和、衝突與爭鬥的結果。

希臘神話裏的人文神話，由下面所述的一例可以說明。

希臘第一次的主宰神是天神烏拉洛斯，第二次的主宰神是天

神克洛羅斯；俄林普斯神界之主，亞典那之父—天神宙斯是第三次的主宰神。克洛羅斯是烏拉洛斯的末子，宙斯也是克洛羅斯的末子。烏拉洛斯的宇宙主權倒了以後，主權便移到克洛羅斯的手中，克洛羅斯的世界政治顛覆以後，主權又歸諸宙斯的手裏，這非如尋常一樣繼承相續的結果，不過是純然的一種革命的結果。烏拉洛斯被末子克洛羅斯所殺，克洛羅斯的末子宙斯又用他獨特的武器—電光霹靂，以滅其父之軍，都是無上的大罪惡，無比的不祥。犯了大罪惡的宙斯，遂掌握第三次—即最後的宇宙政治的主權，他做了宇宙之主；世界之首；神與人的父；受無上的尊崇，尊爲最高的人文神。宙斯的罪惡，到了後來成爲宗教上的問題，以一個犯大罪惡的神來做國家的最高神，似無理由。但此不過褊狹的道

德上的議論，其實是太古的純朴自然的思想觀念，此種觀念爲神話的根柢。

父子的衝突，即前代與後代的衝突，乃是不祥的事件，但此不祥，有時是爲大目的的犧牲，不得不忍耐的。如果兒子不能出父的思想範圍以外，則人間便無進步可言；後代若墨守前代的思想習慣，一步也不敢脫出，則社會的發達便沒有。如其人類進步，社會發達，父子的衝突，新舊思想的衝突，終於不免。衝突的結果，發生了不祥的事件，是不得已的。因爲要達到人文的進步，社會的發達這樣的大目的，所以有不祥也只好忍受，如殺人流血，不過是對於進步的一種犧牲。烏拉洛斯被殺，克洛羅斯被滅，都是對於進步的犧牲。至於常以主權歸之末子，不過是表示凡物到最後最完全，

社會經過若干時代，愈近於圓滿的思想，這種思想便在神話裏表現出來。

但是人類的罪惡是什麼呢？關於此點，希臘神話所說與猶太宗教所說的，頗相類似。猶太的舊記裏面，關於人間罪惡起源，有明晰的說明。如創世記第三章神話的說明便是—

耶和華所造諸生物，莫狡於蛇。蛇謂婦曰，「爾勿徧食園中諸樹之果，非神所命乎？」婦謂蛇曰「園樹諸果，我儕得食之；惟園之中，有一樹果，神云，勿食，毋捫，免致死亡。」蛇謂婦曰，「爾未必死，神知爾食之日，爾目即明，致爾似神，能別善惡。」於是婦視其樹，可食，可觀，又可慕，以其能益智慧也，遂摘果食之。并給其夫，夫亦食之，二人目即明，始覺身裸，乃編無花果樹葉為

裳。日昃涼風至，耶和華神遊於園，亞當與婦聞其聲，匿身園樹間，以避耶和華神之面。耶和華神召亞當云，「爾何在？」曰，「在園中。我聞爾聲，以裸故，懼而自匿。」曰，「誰告爾裸乎？我禁爾勿食之樹，爾食之乎？」曰，「爾所賜我之婦，以樹果給我，我食之。」耶和華謂婦曰，「爾何爲也！」婦曰，「蛇誘惑我，我故食之。」耶和華神謂蛇曰，「爾既爲之，爾必見詛，甚於諸畜百獸，爾必腹行，畢生食塵。我將使爾與婦爲仇，爾裔與婦裔亦爲仇；婦裔將擊爾首，爾將擊其踵。」謂婦曰，「我必以胎孕之苦，重加於爾，產子維艱。爾必戀夫，夫必治爾。」謂亞當曰，「爾既聽婦言，食我所禁之樹，地緣爾而見詛，爾畢生勞苦，由之得食，必爲爾生荊棘。爾將食田之

蔬，必汗流浹面，始可糊口，迨爾歸土，蓋爾由土出，爾乃塵也，必復歸於塵。」（據舊約文言本譯文）

亞當喫了禁樹的果實，即人間罪惡的始源。爲什麼喫了果實便是罪惡呢，同經第二章神喩亞當曰「任爾意食之，惟別善惡之樹，不可食，食之必死。」別善惡之樹，就是以善惡的分別敎人的樹子。是如蛇敎婦說的，使目明的樹子。是給智慧與人之樹，給死於人之樹。喫了果實以前的亞當夫婦，完全與禽獸同，其目不明，不知善惡的區別，裸體也不知道羞愧。更無覓食的困難、無病、無死。自喫了果實之後，目既明，智慧生，遂知善惡的差別，知裸體的恥。是比較從前，不可不說是很進步了。而此進步，即他們二人的罪惡，因此後世子孫，不得不嘗勞動之苦；不能不忍分娩之痛。在

痛苦以後，爲死神所奪，不得不離開人世。二人的罪惡是不滅的，神的詛咒是永久的，人類遂非永遠受罰不可了。

可是反過來說，人之所以爲人，在動物之中所以居長；非如其他動物的永久不見進步，能夠日日進步，不外是智慧之力。社會的發展，與人文的進步，均依賴智慧力。亞當的罪惡，就是在得智慧，智慧是他的罪惡的結果。若以人智的發達，爲社會發達的原因，則罪惡不能不爲人文進步的動機。着亞當不犯那罪惡，人類終於不能自禽獸的位置進步了。若無勞動，則無發明；無生死，則無新陳代謝；人文便不能萌芽了。這是決不許人樂觀的。在這意義上，亞當的罪惡，是使人間界的人文萌芽的原因，他的永世不滅的罪惡，可以解作人文開展的動機，所以不絕的存在於社會裏面。猶

太舊記寓於宗教的思想，爲猶太民族的古代的遺傳，所含宗教分子之多，是不用說的，惟前面所引的一節，是純粹的神話，故可從神話學上加以詮釋。

以下再引數例，以示「說明罪惡的神話」。

希臘神話裏面有一個最勇敢的英雄，名叫赫拉克爾斯（Heracles），關於他的神話的傳說，是與希臘國民的意識，緊相結合着的。他的事業，永留於國民的記憶之中。從一方面看，他是純然的神，從別一方面看，他是純然的人，可以說他是一個半神半人的英雄神。關於他的神話，大概如下：他的父是大神宙斯，母是耶勒克特里昂（火神伯爾梭斯之子）的女兒阿爾克麥。他因受了宙斯的正妻希拉的憎怨，結果招了種種的不幸。他在母親身旁時，某日因憤怒殺了音樂師，

這是他的第一罪。因此罪被謫到牧羊者的羣裏，他此時做了兩樁功業，最初是殺了獅子，爲地方人民除害；後反抗米里亞王的壓迫，使台伯國得自由。他所得到的報賞，就是以王女麥加拉給他，因希拉的憎怨，不以家庭的快樂給他，他因爲狂亂的結果，連自己的兒子也把他投進火裏了。這雖是狂亂的結果，但是殺害的罪是不容易滅的。他恢復本性後，欲求一贖罪的方法，遂赴德爾弗以求教於神。阿波洛神的司祭（或神托）告訴他，叫他到米克奕去，承國王俄里司妥斯之命，成就十二件事業。此十二事業，即十二冒險是。——一、殺勒麥亞的獅子；二、征伐亞果司的水蛇；三、捕獲棲於耶尼滿妥斯山上的兇惡的野豬；四、捕獲金角銅足的鹿；五、殺害用鐵嘴與爪翼食人的毒鳥（名司杕姆法洛斯）；掃除馬廐

，為第六難事；搬運牡牛，為第七苦業；捕以人肉為食的馬（德俄麥底斯）是第八命令；得亞馬森王的腹帶，是第九命令。此外第十，十一，十二件功業，是赴地球的末端；或赴他界遠征。

又因他殺了俄里司妥斯，這是第三罪惡，結果服苦役三年，苦役滿後赴特落戰爭，曾救王女赫昔娥勒；誅怪物；遠征耶尼斯、比洛斯、拉哥尼亞等地。後因第四罪惡，再受痛苦。最後在耶特那山上，於雷鳴之中昇天。這一位國民的恩人；困窮苦難的救助者；誅戮毒蛇、猛獸、盜賊、暴君、平國亂；在國民人文的進步發達上，立大功績的赫拉克爾斯的生涯，便於此告終了。直到後來，他被尊為旅行者，牧畜者，農夫之間的保護神。即日常的感嘆詞，也用他的名字。在

神話裏看來，這位英雄神的事業，幾於全是罪惡的結果，但人文的進步，反因他的罪惡而食其賜了。

第三節　洪水神話

鯀受堯帝的命，當治水的事業，到了九年，還沒有成績。降及舜帝時，代父治水的大禹，他是中國洪水神話中的一個英雄。這位治九年的洪水的英雄，到了後來，堯舜尊他爲聖人。因爲經過了若干歲月，有許多的傳說分子，附聚在他的身上，究竟他是一個眞正的歷史上的人物，抑是一個神話的英雄，是不可知的。

禹的父鯀，是失敗者。鯀受了堯的命，不能完成大任，失敗而亡。然而他是大英雄的父親，因爲他是禹的父親；是成就空前大業者的父，所以鯀也被附帶在後世傳說的洪水神

話裏面。禹的名與失敗者之父的名一樣，永久不朽。述異記與拾遺記中有如次的記載——

堯使鯀治水，不勝其任，遂誅鯀於羽山，化爲黃能，入於羽泉。黃能卽黃熊也，陸居曰熊，水居曰能。

歸藏云，鯀死三歲不朽，剖之以吳刀，化爲黃龍。

堯命夏鯀治水，九載無績，自沉於羽淵，化爲玄魚，時揚鬚振鱗，橫修波之上，見者謂爲河精，羽淵與河通源也。海民於羽山之中，修立鯀廟，四時以致祭祀，常見玄魚與蛟龍跳躍而出，觀者驚而畏矣。至舜命禹疏川奠岳濟巨海，則黿鼉而爲梁；踰翠岑則神龍而爲馭，行徧日月之墟，惟不踐羽山之地。

這傳說是國民固有的龍神信仰與洪水傳說的英雄之父結

合而成的。鯀之失敗被誅是當然的，然鯀是禹的父親，是國民的大恩人，是成功者的父親。殺了父，在正史之筆，無有什麽不可；但在國民的感謝的情分，則有所不忍。假設是殺了的，則不免與國民的感情或國民的感謝之情，有點衝突。所以說鯀自墮羽淵，不是被殺的。或說沈於羽淵後化爲玄魚；或說被殺三年後屍體不朽，化爲黃能；或又說化爲黃龍，這都是鯀死後造出來的種種傳說。海民爲鯀立廟，四時祭祀，舜周遊天下，獨不踐羽山，這在國民的感謝之情，是當然如此的。鯀化爲玄魚、黃能、黃龍，均與水有關係，究竟是與治水的事業有關係呢，抑是從「鯀」字的「魚旁」產出來的傳說，實難下判斷。

各種民族關於豪傑的出身，故有種種奇怪的傳述，尤其

是在中國。試攷大禹的出身及他的事業，據幾種書的記載，可以舉出下面的傳說。

禹娶於莘氏女，名曰女嬉，年壯未孳，嬉於砥山，得薏苡而吞之，意為人所感，因而姙孕，剖脅而產高密，家西羌地，曰石紐。

父鯀妻修，已見流星貫昂，夢接意感，又吞神珠薏苡，胸折而生禹於石坳，虎鼻大口，兩耳參漏，首戴勾鈐，胸有玉斗，足文履己，故名文，命字高密，身長九尺，長於西羌。

古有大禹，女媧十九代孫，壽三百六十歲，入九嶷山，升仙飛去。後三千六百歲，堯理天下，洪水既甚，人民墊溺，大禹念之，仍化生於石紐山。泉女狄暮汲水，得石

子，如珠，愛而吞之，有娠，十四月生子，及長能知泉源。

禹鑿龍關之山，亦謂之龍門。至一空岩，深數十里，幽暗不可復進，禹乃負火而進，有獸狀如豕，銜夜明之珠，其光如燭；又有青犬，行吠於前，禹計可十里，迷於晝夜，既覺漸明，見向來豕變爲人形，皆着玄衣。又見一神人蛇身人面，禹因與神語，神即示禹八卦之圖，列於金板之上，又有八神侍側。禹曰，「華胥生聖人是汝耶」？答曰，「華胥是九河神女，以生余也。乃探玉簡授禹，長一丈二寸，以合十二時之數，使量度天地。禹即執持此簡，以平定水土，蛇身之神，即羲皇也。

右第三段說及洪水傳說中的禹，乃古大禹的再生，最後一段則說羲皇與禹在龍門山洞中相會。蛇身的神即是羲皇，

帝王世紀說，「太昊庖犧氏，風姓也。燧人之世有巨人跡，華胥以足履之有娠，生伏羲於成紀，蛇身人首，有成德。」這些記載，都是說明國民的英雄，他們的生死是不同常人一樣的。

洪水的神話是世界的，在各民族裏可以發現。其中最有名而傳播最廣的，要算是希伯來的洛亞洪水傳說。創世紀說——

人始加多於地。亦有生女者，神子輩見人之女爲美，隨其所欲而娶之。耶和華曰，我靈必不因人有過恆爭之，蓋其爲肉體，姑弛期一百二十年。當時有偉丈夫在世，其後神子輩與人之女同室，生子，亦爲英雄，卽古有聲名之人。耶和華見世人之惡貫盈，凡其心念之所圖維者，恆惟

作匿，故耶和華悔己造人於地，而心憂之。耶和華曰，我所造之人我將剿滅於地，自人及獸、昆蟲、飛鳥，蓋我悔造之矣。惟洛亞獲恩耶和華前，舉世自壞於神前，強暴徧於地，神鑑觀下土，見其自壞，因在地兆民盡壞其所行。神謂洛亞曰，兆民之末期，近及我前矣。蓋強暴徧於地，我將併其他而滅之。

七日後，洪潮氾溢於地，適洛亞在世六百年二月十七日，是日大淵之源潰，天破其隙，雨注於地，四旬晝夜，水溢於地，歷一百五十日。「錄文言本舊約原文）。

這是猶太舊記關於洪水的傳說，其他民族的洪水神話，有與此相同者。如希臘洪水神話，也是起因於人類的墮落。北歐日耳曼神話也有類似之點，印度的洪水神話與猶太的也

相類似。

第四節　英雄神話

日本古事記中所載大國主命（卽大穴牟遲神）「註」的神話，可以當作英雄成功，及最幼者成功傳說的模型，現引用這段神話於下。

（註）大國主命有五個名字，卽大國主命，大穴牟遲神，葦原色許男神，八千矛神，宇都志國玉神是。

大國主命是出雲國的神，他的年紀最幼，他有許多阿哥，總稱爲八十神。他比他們聰明伶俐，其餘的人都恨他，嫉妬他。八十神們聽說因幡國有一個美女，名叫八上姬，他們想娶她爲妻。有一天，他們叫大國主命到面前來，向他道，「我們要往因幡國去了，你替我們担着行李，跟在

後面來吧」。大國主命，只好答應，便隨着他們上路了。

八十神們來到因幡國的氣多海岸，看見草裏有一匹脫了毛的白兔在哭，他們便赴近兔的身旁，問道：「你爲什麼變成這樣？」兔便答道：「我是隱岐島的白兔，我想渡海回去，我騙鱷魚，叫它們的同族浮在海上，我便從鱷魚的背上渡過海去，後來鱷魚怒我欺騙它們，便咬傷了我，請你們救我的命呀！」

八十神聽了，心中便想捉弄兔子，故意說道：「原來如此，那是眞可惋惜了，快莫哭泣，我們教你卽時止痛的方法。你快些到海水裏沐浴，再到石岩上讓風吹乾，你的痛便可止住，皮膚也可復原了。」兔子想他們的話是眞的，連聲稱謝。他到了海水旁洗了身體，再到石岩上去吹風

。他却不曉得海水是鹹的，被水吹乾了，皮膚裂開，血便沁沁的流出來，比從前更加痛苦了，牠不能忍耐，哭得在地上打滾。這時大國主命走過那裏，看見兎子的模樣，他就問牠爲什麽身體紅到如此。兎子一五一十的將前後的事告訴他，大國主命聽了，覺得兎子十分可憐，他教牠快到河裏去用清水洗淨身體，再把河岸旁生長着的蒲草的穗，取來敷在身上，一刻工夫，痛止住了，毛也生了，兎子的身體便復原了。兎子大喜，走到大國主命的面前，說了許多感謝的話，牠跳着進森林去了。

八十神們到了八上姬那裏，他們向八上姬道：「請你在我們之中，挑選一人，做你的夫壻。」八上姬見了他們，知道他們的爲人，拒絕了這個要求。他們不覺發怒，大

家商議道：「她不願嫁給我們，是因爲有那不潔的大國主命跟了來的原故，這廝好不討厭！讓我們來懲治他。」有的說，不必如此，等我們回轉出雲國後，把他殺了完事。後來大家回到出雲國，他們便商量殺害大國主命的方法。

他們把郊外的一棵杉樹劈開，加了楔子，騙大國主命同到野外去遊玩，到了野外，有一個說道：「好寬闊的原野啊！什麼地方是止境呢！」有的答道：「不登到高的地方去看，是難於知道的，你們看那邊有一棵大杉樹，大國主！你快點爬上那棵樹去上，看看原野有幾何廣闊。」大國主命答應一聲，便到樹下，慢慢爬上樹去，爬到劈開的地方，衆人乘他不留心，便將夾住的楔子取去，大國主命就被夾住了，他的生命危殆了，八十神見了，哈哈大笑，各

人走散。大國主命的母親在家裏見兒子許久沒有回來，出來尋他，尋了許久，在杉樹裏尋着了，取他下來，才被救活。八十神們聽着他還沒有死，又想用大石頭燒紅，烙死他。他們之中有五六個，到山裏去，用火去燒一塊大石，燒得紅了，這別的神走去告訴大國主命道：「對面山上有一隻紅猪，我們從山上趕牠下來，你可在山脚將牠抱住，要是你放牠逃了，我們就要殺你。」大國主命只得答應了，跟在八十神們的後面走去。走到山下，他一人在山脚等那紅猪下來，後來紅猪從山上滾下來了，他急忙抱住，這一來他就被石頭烙死了。八十神們見自已的計策已經成功，大家一哄散了。大國主命的母親見兒子又沒有回來，她出外尋覓，走到山脚，見自已的兒子烙死了，這次她沒有

可以救他生還了。她想除了去求救於高天原的諸神外，沒法術有人能幫助她的。到了高天原，她哭訴八十神們害死她的兒子的情形，神們聽了覺得惋惜，就差了蛤姬，貝姬二位神女下界去救大國主命。她們到了山下，貝姬燒了貝殼，搗成粉末；蛤姬從水中吐出水沫，將貝殼粉替他敷治，後來大國主命就活轉來了。他的母親大喜，教訓兒子道：「你做人過於正直了，如仍住在這裏，終有一天被他們害死，不能復生的，你快些逃到素盞鳴尊住的根堅洲國去吧」！他乘八十神們沒有查覺的時機，悄然的離了出雲國，到根堅洲去了。

大國主命到了根堅洲，就住在素盞鳴尊的宮裏，素盞鳴尊有一個女兒，名叫須勢理姬，她見了大國主命，在她

—父親面前極口稱贊大國主命的美貌。素盞鳴尊知道大國主命是一個誠實的人，他便想將女兒嫁給他；既而他想到一個人只是誠實沒有什麼用，必須要用勇氣，所以他故意先使大國主命受些苦楚。有一天，他叫大國主命來，對他說：「你今晚須去睡在有蛇的屋裏。」大國主命遵他的吩咐，便向有蛇的屋子走去，須勢理姬在旁憂急着，乘他父親沒有看見的當兒，她跟在大國主命的後面，她問他：「不怕蛇麼？」他說一點也不怕，說時就要走進屋子去。須勢理姬急忙止住他道：「屋裏的蛇不是普通的，是大而毒的蛇，進去的人從來沒有生還的，我給你這樣東西，蛇來時你向牠拂三下，便不來傷害你了。」大國主命接了避蛇的東西，就走進屋裏去，果然有許多蛇圍了攏來，他用「避

蛇」拂了三下，蛇并不來害他，到了翌日，他安然的出了屋子。素盞鳴尊爲之驚異，這一次他又叫大國主命進那有毒蜂與蜈蚣的屋子裏去，須勢理姬又拿避毒物的東西給大國主命，才得平安無事。素盞鳴尊更是驚訝，他另想了一個計策，野外有一叢茂林，他射了一枝箭到林中，叫大國主命去拾了回來。林中的草，比人身還高，大國主命聽他的吩咐走進去尋那枝箭。素盞鳴尊見他走進林中，叫人四面放火。大國主命見大火圍住他，便呆立不動。這時有一隻老鼠走來，向他說道：「裏面寬，外面窄。」他聽了老鼠的話，料想這裏有藏躲的地方，便用脚蹬踏地上，地面被他一踏，泥土鬆了，現出了一個洞，他便逃在洞裏躲着，火燒過了，他才從洞裏出來，不料先前走過的那隻老鼠

，啣了一枝箭來，放在他面前，一看那箭，說是素盞鳴尊的，他大喜，拿着箭走回來了。這時須勢理姬正在憂心流淚，見了他拿着回來，才轉憂爲喜，素盞鳴尊的心裏，也暗暗稱奇。可是他還想再苦大國主命一次，當他在屋裏睡覺的時候，他叫大國主命來，他說：「我的頭上很癢，怕是有了蟲吧，你爲我取了下來。」大國主命一看素盞鳴尊的頭髮上，有許多蜈蚣，他便束手無策，須勢理姬在旁，暗中將椋實和紅土給他，低聲說道：「放在口中，吐了出來。」他將椋實和紅土從口中一點一點的吐出，素盞鳴尊見了，以爲他有膽量，能嚼了蜈蚣吐出，他便沒有話說了。須勢理姬乘她父親熟睡之後，她叫大國主命逃走，因爲以後還有危險。大國主命想了一會，他將素盞鳴尊的頭髮

緊在柱頭上，走出屋外，還了大石塞住房門，須勢理姬叫他拿了她父親的刀、弓矢、和琴一起走；可是他不肯。須勢理姬說這幾樣東西，她父親從前說過，想送給他的。他剛拿好了這幾樣東西，正要逃走，那琴觸着樹子，發出響聲，將素盞鳴尊驚醒了，因爲頭髮被緊在柱上，等到解了頭髮，他已經逃遠了。後來素盞鳴尊一直追他到黃泉比良坡，立在坡上叫大國主命，叫他不必逃，他並無殺害之意，不過想試探他的勇氣；並且說明將女兒嫁給他，叫他帶了刀、弓矢、回轉出雲國，打那那些惡人，於是大國主命便與須勢理姬配合了。素盞鳴尊回到出雲國，把爲惡的八十神們鏟除了，後來他同有智慧的神少彥名命結爲弟兄。

日本神話裏，英雄神話雖多，但完全具備英雄的性質的

，只有大國主命。大國主命爲幼子，先受諸兄的磨難，到了後來，終於排除一切困難，達到順境，爲國家生民，發展他的偉大的性質。這種型式，在希臘神話裏的阿波洛（Apollo），赫拉克爾斯（Heracles）也有相似之點。

大國主命的神話，可以作下列的分析。

（一）弟兄的軋轢的故事

（二）爭妻子的故事

（三）英雄神的成功談

其中又插入下列的兩個故事：

（一）動物的故事（兎與鱷魚的故事）

（二）大國主命到根堅國的故事

在英雄神話中，尚有勇者求婚的一種型式，是很普遍的

。這種型式的主要點，可分述如下。

青年英雄赴敵人處。

敵人爲可畏的動物：或爲巨人；或爲怪物；或爲敵國的長者；敵國可解作外國或他界。

敵人叫青年做種種困難的業務。其目的在召致青年之死。

當青年服務時，敵人的女兒來打救青年，因能免死。

最後青年英雄，與女子偕逃，離開敵國。

敵人來追，多方防禦。

防禦的方法，或投以物，此物變成障礙敵人之物。

逃亡的結果，常爲二人幸福以終。

英雄神話中，又有退妖降魔的一種型式，如日本神話裏

的素盞鳴尊殺八岐大蛇；克爾特人的漂吳夫（Beawulf）斬妖屠龍之類，皆屬此型。

（結論）神話的比較研究，因種類甚多，型式不一，僅略述右列四例。此外如神婚神話，天鵝處女神話，仙鄉淹留神話，遊龍宮神話等型，它們的傳播區域，極爲廣汎，本書爲篇幅所限，均不能一一詳說了。

參攷書目

西村眞次：神話學概論

高木敏雄：比較神話學

施彭斯：神話學緒論（L. Spence: An Introduotion to Mythology

格賴克：ABC神話學（H. A. Clarke: A B C Guide to Mythology.

安德留·蘭：神話學（見大英百科全書十一版）（A Lang:

Mythology, Encyclopaedia Britanica, 11th, 2d.

同前：近代神話學 (Lang: Modern Mothology.)

泰婁：原始文化 (Tylor: Primitive Culture.)

戈姆：歷史學之民俗學 Gomme: Folk-lore asan Historical Science.

哈特蘭：童話學 (Hartland: The Science of Fairy Tales.

迪克生：各民族的神話 (R. B. Dixon: The Mythology of all Races.)

塔洛克：希臘羅馬神話 (J. M. Talook: Greek and Roman Mythology.

李維迪塔：印度神話 (Nevedia: Mythology of the Hindus and Buddhists.)

比安其：希臘羅馬神話 (Bianchi: The Mythology of Greece and

Rome.)

麥肯琪：中國日本神話(D. A. Mackenzie; Myths of China and Japan)

羅勒斯登：克爾特人之神話(Rolleston: Myths and Legends of the Celtic Races.)

繆勒：埃及神話(M. Muller: Egyptian Mythology.)

若卜：北歐神話(B. Thorpe: Northern Mythology.)